EL MAPA DEL ALMA SEGÚN JUNG

MURRAY STEIN

Luciérnaga

Murray Stein

El mapa del alma según C. G. Jung

Traducción de Danila Crespi

Ediciones Luciérnaga

Título original inglés: *Jung's Map of the Soul. An Introduction*

© 1998 by Carus Publishing Company

Primera edición: julio de 2004

© de esta edición: Grup Editorial 62, S.L.U., 2004
Ediciones Luciérnaga
Peu de la Creu, 4
08001 Barcelona (España)

© de la traducción: Danila Crespi, 2004

Tef. 93 443 71 00
Fax 93 443 71 29
WEB: www.grup62.com
E-Mail: luciernaga@grup62.com

ISBN: 84-89957-64-9
Depósito legal: B. 26.873-2004

Fotocomposición: Víctor Igual, S.L.
Impresión: Limpergraf, S.L.

Impreso en España
Printed in Spain

creative commons

Recibiréis sin cargo nuestro catálogo y boletín informativo
de actividades solicitándolos a:
Luciérnaga. Apartado de Correos 1433
08080 Barcelona - España

Para Sarah y Christopher

Contenido

Agradecimientos 11
Introducción 13

1. LA SUPERFICIE (YO Y CONSCIENCIA) 27
La relación entre el yo y la consciencia 29
La ubicación del yo 43
Tipos psicológicos 49
La libertad personal 53

2. EL POBLADO INTERIOR (LOS COMPLEJOS) 56
Alcanzar el inconsciente 57
Los complejos 61
Los niveles del inconsciente 71
Imágenes psíquicas 73
Fragmentos de personalidad 76
La estructura de los complejos 79
La irrupción de los complejos 82

3. ENERGÍA PSÍQUICA (TEORÍA DE LA LIBIDO) 86
Sexualidad y libido 88
La transformación de la energía psíquica 93
La física como modelo 100
La fuente de energía 106
La medición de la energía psíquica 108
La unidad del cuerpo y la mente 110
Energía, movimiento y dirección 112
Transformaciones y símbolos 115

4. LAS FRONTERAS DE LA PSIQUE (INSTINTOS, ARQUETIPOS E INCONSCIENTE COLECTIVO) 119
Arquetipos (universales psíquicos) 124
El inconsciente 129
Instintos 133
La relación entre arquetipos e instintos 140

5. LO REVELADO Y LO OCULTO EN LAS RELACIONES CON OTROS (PERSONA Y SOMBRA) 144
La «sombra» del yo 145
La elaboración de la «sombra» 148
La «persona» 151
Los dos orígenes de la «persona» 156
Desarrollo de la «persona» 159
Las transformaciones de la «persona» 163
Integrar «persona» y «sombra» 166

6. EL CAMINO HACIA LA PROFUNDA INTERIORIDAD (*ANIMA* Y *ANIMUS*) 169
Definir *anima* y *animus* 170
El género del *anima* y el *animus* 179
El desarrollo del *anima/us* 186
Elevar la consciencia con el *anima/us* 191
Sexualidad y relaciones 195

7. EL CENTRO TRASCENDENTE DE LA PSIQUE (EL SÍ MISMO) 201
El sí mismo en la experiencia de Jung 202
La definición del sí mismo elaborada por Jung 207
Símbolos del sí mismo 212
El sí mismo como misterio central de la psique 221

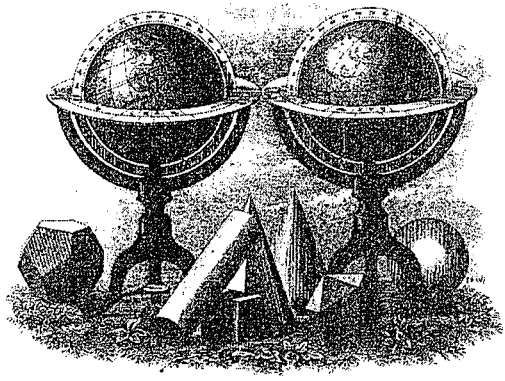
8. LA EMERGENCIA DEL SÍ MISMO (INDIVIDUACIÓN) 223
El arco de vida psicológica 225
Individuación 227
Las cinco etapas de la consciencia 233
Estudio de un caso de individuación 246
Los movimientos del sí mismo 252

9. DEL TIEMPO Y LA ETERNIDAD (SINCRONICIDAD) 257
Patrones en el caos 258
Desarrollar la idea de sincronicidad 261
Sincronicidad y causalidad 264
Sincronicidad y teoría de los arquetipos 268
Mente y materia 271
Conocimiento absoluto 273
Un nuevo paradigma 277
Cosmología 284

Glosario 287
Bibliografía 291
Índice de nombres 295

Agradecimientos

Habría sido imposible escribir este libro sin la ayuda paciente de Lynne Walter a la hora de mecanografiar y editar el texto. Me gustaría agradecerle su dedicación y optimismo infatigable. Asimismo quisiera agradecer a Jan Marlan su aliento y entusiasmo. Las personas que han participado en mis seminarios reconocerán sus aportaciones en los numerosos detalles que no habría incluido de no haber sido por sus preguntas y observaciones. Gracias a todos.



Introducción

> Se podía explorar tímidamente las costas de África hacia el sur, pero hacia el oeste no había nada más que miedo, no «nuestro mar» sino el Mar de Misterio, *Mare Ignotum*.
>
> CARLOS FUENTES
> *El espejo enterrado*

Aquel verano en que murió Carl Gustav Jung, yo daba inicio a mis preparativos para ir a la universidad. Era el año 1961, año en que comenzó la exploración del espacio exterior y la consiguiente carrera para saber quién sería el primero en llegar a la Luna: ¿serían los norteamericanos o serían los rusos? La mirada de muchos en Occidente estaba dirigida hacia esa nueva gran aventura de la exploración espacial. Por primera vez en la historia de la humanidad se lograba abandonar la *terra firma* y viajar hacia las estrellas. En aquel momento, sin embargo, no me había percatado de que nuestro siglo ha estado marcado de manera igualmente decisiva por los viajes que se emprendieron «hacia dentro», aquellas grandes exploraciones del mundo interior iniciadas por hombres como Carl G. Jung unas cuantas décadas antes del Sputnik y del Apolo. Se podría decir que lo que John Glenn y Neil Armstrong representan como exploradores del espacio exterior es lo que Jung representa en la exploración del espacio interior, un valiente e intrépido viajero hacia lo desconocido.

Jung murió tranquilamente en su casa en las afueras de Zurich, en una habitación que daba hacia el plácido lago de esa ciudad y desde la cual, asomándose un poco hacia el sur, se podía ver la cordillera de los Alpes. El día antes de morir le había pedido a su hijo que le ayudara a acercarse a la

ventana para poder contemplar una vez más sus amadas montañas. Jung dedicó su vida a la exploración del espacio interior y a relatar en sus escritos cuáles habían sido sus hallazgos. Dio la casualidad de que el año en que Neil Armstrong se paseó por la superficie de la Luna, yo emprendí mi viaje hacia Zurich, Suiza, para estudiar allí en el Instituto Jung. Lo que voy a compartir en este libro es el destilado de casi treinta años de estudio del mapa del alma trazado por Jung.

El propósito de este libro es describir los descubrimientos de Jung tal como él los fue presentando en sus escritos publicados. Una primera aproximación a Jung puede a veces asemejarse a una zambullida en ese *Mar de Misterio* mencionado por Carlos Fuentes en su relato sobre los primeros exploradores que se aventuraron a cruzar el Atlántico zarpando desde España. Es con euforia, pero también con gran miedo, como uno se lanza hacia esos lugares remotos. Aún recuerdo mis propios comienzos, me sentía invadido por una agitación tal ante la perspectiva del viaje, que busqué el consejo de varios de mis profesores en la universidad. Me preguntaba si sería algo seguro, Jung me atraía tanto que me parecía demasiado bueno para ser verdad. ¿Correría yo el riesgo de extraviarme? ¿Acabaría confundido, desorientado? Afortunadamente, mis maestros me dieron luz verde y desde entonces he andado por ese camino sin cesar de encontrar tesoros.

El viaje inicial del joven Jung fue mucho más aterrador. Literalmente, él no podía saber si se acercaba al encuentro de un tesoro o a la caída irremediable en el abismo de un mundo desconocido. El inconsciente era realmente un *Mare Ignotum* cuando Jung se hizo a la mar por primera vez. Pero él era joven y valiente, y estaba resuelto a llevar a cabo nuevos descubrimientos. Y así fue como zarpó.

Con frecuencia Jung hizo referencia a sí mismo como un pionero y un explorador del inexplorado misterio del alma humana. Su espíritu parecía ser el de un aventurero y, para él —como aún para nosotros—, la psique humana era un amplio territorio que, en aquel entonces, había sido muy poco

estudiado. Era un misterio que desafiaba al aventurero con la perspectiva de valiosos descubrimientos y asustaba al temeroso con la amenaza de la locura. Para Jung el estudio del alma se fue convirtiendo también en un asunto de trascendencia histórica dado que, como diría más de una vez, el mundo entero está colgando de un hilo y ese hilo es la psique humana. Resulta entonces de vital importancia que nos familiaricemos más con ese hilo.

Aquí surge la gran pregunta: ¿es posible conocer el alma humana, penetrar en sus abismos y trazar mapas de su vasto territorio? Puede que haya sido un remanente de la grandiosidad científica del siglo XIX lo que llevó a aquellos pioneros de la psicología profunda, tales como Freud, Jung y Adler, a emprender semejante esfuerzo y a pensar que podrían definir la inefable e insondable psique humana. Sin embargo, no escatimaron al lanzarse a ese *Mare Ignotum* y fue así como Jung se convirtió en un Cristóbal Colón del mundo interior. El siglo XX ha sido una era de adelantos científicos y maravillas tecnológicas de todo tipo; también ha sido una era de profunda introspección y escrutinio de nuestra subjetividad humana común, lo que ha desembocado en un campo ampliamente conocido hoy en día como psicología profunda.

Una manera de familiarizarnos con la psique es mediante el estudio de los mapas de ésta que fueron trazados y legados a nosotros por aquellos grandes pioneros. En sus trabajos podemos encontrar muchos puntos de orientación y, tal vez, éstos podrán servirnos de estímulo para llevar a cabo ulteriores investigaciones y realizar nuevos descubrimientos. El mapa preliminar de la psique trazado por Jung, sin duda, aunque probablemente poco refinado e inacabado —como todo primer intento de descifrar territorios desconocidos— sigue siendo, sin embargo, una bendición para aquellos que desean entrar en el espacio interior, en el mundo de la psique, y no extraviarse por completo.

En este libro, acepto a Jung en su autoadjudicado papel de explorador y cartógrafo dejando que esa imagen me guíe

al traerles esta introducción a su teoría de la psique humana. La psique es el territorio, el reino desconocido que Jung exploraba; su teoría es el mapa creado por él para hacernos ver su manera de entender la psique. De modo que será el mapa del alma trazado por Jung lo que intentaré describir en este libro al guiarle a usted, lector, a través del territorio de sus escritos. Al hacer esto, estaré presentando un mapa de un mapa, que espero podrá ser de utilidad para usted en sus futuros viajes por la vida y la obra de C. G. Jung.

Al igual que todos los cartógrafos, Jung trabajó con los instrumentos y con la evidencia disponibles en aquel momento. Nacido en 1875, culminó sus estudios de Medicina en la Universidad de Basilea, Suiza, en 1900, y en 1905 terminó su formación en Psiquiatría. Su importante asociación con Freud se prolongó de 1907 a 1913, año a partir del cual se dedicó a un profundo autoanálisis para luego emerger con su propia y característica teoría psicológica —llamada psicología analítica— presentada al mundo en 1920 en su libro *Tipos psicológicos*.[1] Para 1930, a la edad de 55 años, había elaborado los aspectos básicos de su teoría pero aún no había detallado un gran número de puntos importantes. Los detalles habrían de ser presentados en los años posteriores a 1930 y continuarían a fluir de la pluma de Jung hasta su muerte en 1961.

El proyecto de explorar científicamente la psique humana tuvo un inicio temprano en la vida adulta de Jung. Su primera expedición oficial se encuentra descrita en su tesis doctoral, *On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena* («Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos»).[2] En este estudio presenta una descripción del mundo interior de una joven y dotada mujer, de quien sabemos que era su prima, Helene Preiswerk. Siendo adolescente, tenía la insólita habilidad de actuar como médium para los espíritus de los muertos, quienes se expre-

1. Jung, *Collected Works*, vol. 6 (hay trad. cast.: *Carl Gustav Jung. Obra completa*, Madrid, Trotta, 1999).

2. Jung, *Collected Works*, vol. 1, pp. 3-88.

saban a través de ella con voces y acentos de extraordinaria precisión histórica. Jung estaba fascinado y decidió darse a la tarea de comprender e interpretar tan desconcertante fenómeno psicológico. Al avanzar en su exploración, utilizó el Experimento de la Asociación de Palabras para revelar características escondidas del paisaje psíquico que nunca antes habían sido clasificadas. Estas fueron publicadas en numerosos artículos que hoy en día se encuentran reunidos en el volumen 2 de su *Obra completa*. Esas características recién descubiertas Jung las llamó «complejos», un término que popularizaría. Acto seguido, abordó dos álgidos problemas psiquiátricos de aquel momento, la psicosis y la esquizofrenia, produciendo un libro que lleva por título *Psicología de la demencia precoz: psicogénesis de las enfermedades mentales*,[3] el cual envió a Freud como muestra de su trabajo y como sugerencia de una manera de aplicar las ideas de Freud en psiquiatría (Freud era neurólogo). Habiendo recibido una cálida y entusiasta respuesta por parte de Freud, comenzó una relación profesional entre ambos y en muy poco tiempo Jung se convirtió en una figura prominente del flamante movimiento psicoanalítico. En ese momento comenzó su exploración de las regiones sombrías de la condición neurótica, que lo llevaría al descubrimiento de fantasías y patrones de conducta universales más o menos invariables (los «arquetipos») en un área de la psique profunda que él llamó «inconsciente colectivo». La descripción y el relato detallado de los arquetipos y del inconsciente colectivo se convertirían en su sello distintivo, colocando su mapa en un lugar particular que lo separa de los mapas de todos los demás exploradores de la psique profunda, el inconsciente.

El año 1930 divide la vida profesional de Jung casi exactamente por la mitad: en 1900 comenzó su formación y sus estudios de psiquiatría en la Clínica Burghölzli, y en 1961 murió siendo un viejo sabio en su hogar en Küsnacht a orillas

3. Jung, *Collected Works*, vol. 3, pp. 1-152.

del lago de Zurich. Retrospectivamente podemos ver que los primeros treinta años de actividad profesional de Jung fueron profundamente creativos. Durante esos años fue generando los elementos básicos de una monumental teoría psicológica a la vez que le prestó atención a los principales problemas colectivos de la época. Los segundos treinta años fueron tal vez menos innovadores en cuanto a nuevos planteamientos teóricos, pero la producción de libros y artículos fue aún mayor de lo que había sido anteriormente. Esos fueron los años de profundización y validación de las hipótesis e intuiciones iniciales. Extendió aún más sus teorías para incluir estudios de historia, cultura y religión y para crear un vínculo clave con la física moderna. El trabajo clínico de Jung con pacientes psiquiátricos y con analizandos (personas en análisis psicológico), más intenso y más agotador durante la primera mitad de su vida profesional, se redujo al mínimo después de 1940, cuando la guerra interrumpió el curso de la normalidad en la vida colectiva de Europa y cuando Jung, poco tiempo después, sufrió un ataque al corazón.

La exploración de la psique que llevó a cabo Jung fue, por lo demás, sumamente personal. Su investigación de la mente inconsciente no se reducía tan solo al trabajo con sus pacientes y sujetos experimentales. Él también se analizaba a sí mismo. De hecho, durante un tiempo se convirtió en su propio y principal sujeto de estudio. Al observar cuidadosamente sus propios sueños y al desarrollar una técnica de imaginación activa, encontró la manera de penetrar aún más profundamente en los espacios escondidos de su mundo interior. Para comprender a sus pacientes y a sí mismo, desarrolló un método de interpretación que se nutría de los estudios comparados de la cultura, de los mitos y de las religiones; de hecho, utilizaba todos y cada uno de los materiales de la historia universal que tuvieran relación con los procesos mentales. A este método lo denominó «amplificación».

Las numerosas fuentes y los orígenes del pensamiento de Jung no han sido aún estudiados y aclarados detalladamen-

te. En sus escritos, reconoce su deuda con muchos de los pensadores que le precedieron, entre los cuales se encuentran Goethe, Kant, Schopenhauer, Carus, Hartmann y Nietzsche; es de resaltar que él mismo se coloca en el linaje de los antiguos gnósticos y de los alquimistas medievales. Su filósofo predilecto fue Kant, aun cuando la influencia de la dialéctica de Hegel también se hace evidente en su elaboración teórica. Freud igualmente dejó una marca. Si bien podemos demostrar que el pensamiento de Jung se desarrolló y creció a lo largo de los años de su carrera, existe, sin embargo, una notable continuidad en su orientación intelectual básica. Algunos lectores de Jung han encontrado semillas de sus posteriores teorías psicológicas en algunos artículos de su época de estudiante que han sido publicados bajo el título *The Zofingia Lectures* («Conferencias en el Club Zofingia»). Estos escritos datan de antes de 1900, cuando aún no se había graduado de la Universidad de Basilea. El historiador Henri Ellenberger ha llegado a afirmar que «el germen de la psicología analítica de Jung se halla en sus discusiones realizadas en la Asociación de Estudiantes Zofingia y en sus experimentos con su prima médium, Helene Preiswerk».[4] Las conferencias del Zofingia muestran las primeras argumentaciones de Jung en torno a temas e inquietudes que habrían de ocuparle a lo largo de toda su vida, como por ejemplo someter la religión y la experiencia mística a la investigación científica, empírica. Desde muy joven Jung argumentó que dichos temas debían ser sometidos a una exploración empírica y abordados con una mente amplia. El encuentro con William James, en 1909, en la Universidad de Clark fue un momento de gran importancia, ya que James había adoptado la misma posición y había publicado su clásico estudio *Varieties of Religious Experience* («Variedades de la experiencia religiosa»), utilizando precisamente este tipo de método.

A partir de todos estos estudios y experiencias, Jung fue

4. Henri Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, p. 687.

trazando un mapa del alma humana. Se trata de un mapa que describe la psique en todas sus dimensiones tratando, a la vez, de explicar su dinámica interna. Cabe destacar, sin embargo, que Jung siempre fue muy cuidadoso con el misterio de la psique. Su teoría puede ser leída como un mapa del alma, pero no deja de ser el mapa de un misterio que, a la postre, no puede ser comprendido en términos y categorías racionales. Es el mapa de ese algo vivo y mercurial que es la psique.

Cuando se lee a Jung, también es importante tener en cuenta que el mapa no es el territorio. El conocimiento del mapa no es lo mismo que una experiencia, una vivencia de la psique profunda. En el mejor de los casos, el mapa puede resultar una herramienta útil para aquellos que desean orientación y guía. Para algunos que se sienten perdidos puede llegar a ser una salvación. Para otros puede ser un estímulo para explorar y saber de qué habla Jung. Yo comencé a escribir mis sueños cuando leí a Jung por primera vez. Más adelante, me aventuré a viajar hasta Zurich y estudié en el Instituto Jung de esa ciudad. Mediante mi análisis y mi experiencia personal del inconsciente, he alcanzado un considerable conocimiento de muchos de los hallazgos de Jung. Sin embargo, mi mundo interno no es idéntico al suyo. Su mapa puede indicar el camino y mostrar líneas generales, pero no ofrece un contenido específico. Este ha de ser descubierto por uno mismo.

Para muchas de las características del mapa Jung se apoyó en su intuición científica y en una sorprendente y vigorosa imaginación. Los métodos científicos de aquel momento no permitían confirmar ni refutar sus hipótesis sobre el inconsciente colectivo. Hoy en día nos hemos aproximado más a esa posibilidad. Pero Jung era un artista que utilizaba sus pensamientos creativos para darle forma a un cuadro del mundo interno de la mente. Al igual que aquellos mapas hermosamente ilustrados de la Antigüedad y del Renacimiento —dibujados antes de que la cartografía se hiciera científica— el mapa creado por Jung es magnífico, no solamente abstracto. Podemos encontrar en él dragones y don-

cellas, héroes y villanos. Como investigador científico que era, se sintió obligado a comprobar sus intuiciones y sus hipótesis empíricamente, pero aun con todo, todavía quedaba mucho espacio para la imaginación mítica.

Jung trabajó en psiquiatría o «psicología médica», como a veces la llamaba. Su principal maestro en los primeros años de su aprendizaje en la Clínica Burghölzli en Zurich fue el muy conocido psiquiatra Eugen Bleuler, quien acuñó el término «esquizofrenia» para referirse a una de las más terribles enfermedades mentales, quien también escribió mucho sobre el tema psicológico de la ambivalencia. En la medida de lo posible, Jung buscaba evidencia y verificación para sus teorías e hipótesis en fuentes externas así como en su propia experiencia inmediata. La extensión de sus estudios y lecturas fue muy dilatada. Jung siempre sostuvo que como investigador empírico de la psique estaba trazando un mapa que describía no solamente el territorio de su propio mundo interno sino que también se refería a los rasgos del alma humana en general. Al igual que otros grandes artistas, sus imágenes tendrían el poder de hablar a muchas personas de distintas generaciones y culturas.

A mi manera de ver, ese psicólogo suizo, cuyo nombre resulta tan conocido y respetado hoy en día, pero cuya obra no siempre es leída cuidadosamente y es a menudo criticada como inconsistente y contradictoria, en realidad forjó una teoría psicológica coherente. Yo veo esa teoría como un mapa tridimensional que pone en evidencia los diversos niveles de la psique y a la vez muestra las interrelaciones dinámicas que se producen entre esos niveles. Es una obra de arte, consistente por sí misma, que atrae a algunos pero no a otros. Sus postulados están formulados como propuestas científicas y, sin embargo, muchas de estas propuestas resultan muy difíciles de comprobar o refutar empíricamente. Existen trabajos y estudios importantes que se están llevando a cabo en esta área pero, independientemente de cuáles puedan ser los resultados, no cabe duda de que la obra de Jung seguirá captando atención

y admiración. Aunque un mapa pueda perder su pertinencia a medida que transcurre el tiempo y se producen cambios en la metodología, una obra de arte nunca llega a ser obsoleta.

Describir el mapa de la psique trazado por Jung en un libro relativamente breve no es un proyecto realmente novedoso; otros, entre los cuales vale mencionar a Jolande Jacobi y a Frieda Fordham, realizaron similares trabajos introductorios hace ya muchos años. Lo que mi propio trabajo desea aportar, y tengo la esperanza de haberlo logrado, es un énfasis en la coherencia general que se encuentra en la teoría de Jung y en toda su sutil red de interconexiones. Por la manera en que se suele presentar esta teoría, sus contenidos aparecen algo dispersos y, por ello, el hecho de que todas las piezas se originen a partir de una visión única y unificada —que yo considero una visión sublime del alma humana— no resulta tan obvio. Ocurre también que un número considerable de años ha transcurrido desde que aparecieron aquellas introducciones a la teoría de Jung, y ha llegado la hora de presentar una nueva.

Mi propósito es el de mostrar que, si bien existen lagunas e inconsistencias en el mapa de Jung, existe sin embargo una unidad de visión más profunda subyacente y que vale mucho más que los eventuales desaciertos en la precisión lógica. Mi interés principal en esta descripción no es el de mostrar el desarrollo del pensamiento de Jung, ni el de considerar en detalle cuáles son sus aplicaciones prácticas para la psicoterapia y el análisis. Se trata más bien de poner en evidencia la unidad intelectual que subyace al cúmulo de comentarios y detalles que constituyen la totalidad de su *Opus*. Tengo la esperanza de que el lector atento salga de este libro con un cuadro general de la teoría de la psicología analítica tal como la expuso el mismo Jung, habiendo a la vez comprendido cuáles son los detalles más importantes y cómo éstos pertenecen a un todo unificado.

La razón de la admirable unidad en la descripción que hace Jung de la psique se origina, a mi entender, en una característica de su pensamiento que no emana de su metodo-

logía empírica. Jung era un intuitivo pensador creativo, a la manera de los filósofos de antaño como Platón y Schopenhauer. Jung trazó su mapa de la psique a partir de las ideas disponibles en la comunidad científica e intelectual de su época, pero logró darle a esas ideas un giro singular. Más que aportar nociones nuevas y radicales, lo que hizo fue tomar lo que se hallaba disponible y darle una forma nueva y sumamente distintiva. Al igual que un gran artista que trabaja a partir de una tradición en la pintura, él supo utilizar las imágenes y los materiales que estaban a su disposición y crear algo nuevo, algo que no había sido visto anteriormente con esa misma combinación de elementos.

Jung también fue un visionario en la tradición del Maestro Eckhart, Boehme, Blake y Emerson. Muchas de sus principales intuiciones emanaron de sus experiencias de lo sublime, a partir de sus sueños, sus visiones y su imaginación activa. Jung lo confiesa abiertamente en su autobiografía cuando escribe que su principal maestro sobre la «realidad de la psique» fue la figura de Philemon, quien se le apareció por primera vez en un sueño y al que luego convocó durante años en su proceso de imaginación activa.[5] La experiencia directa del alma es la fuente fundamental de la teoría de Jung y esto nos da razón de su profunda unidad interior y de su coherencia intrínseca.

Sin embargo, Jung también fue un científico dedicado y eso coloca su trabajo en un sitial aparte de los poetas y los místicos. Trabajó con el método científico, lo que significa que consideró que su trabajo había de ser explicable ante la comunidad científica y por ello lo sometió a pruebas empíricas. Sus visiones, intuiciones y sus percepciones internas no permanecían adosadas a sus propios méritos, eran constantemente confrontadas y cotejadas con la evidencia de la experiencia humana en general. La imperiosa necesidad de Jung de ser científico da razón de todas esas aristas o aspectos no redondeados de su

5. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 182-183 (hay trad. cast.: *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 2002[3]).

teoría, de todas esas asperezas que hubieran podido ser pulidas por el puro intelecto y la imaginación. Por el mero hecho de que Jung fuera a la vez un pensador visionario intuitivo y un científico empírico, su mapa de la psique humana es a la vez coherente y solo vagamente sistemática y rigurosa.

Una de las razones por las cuales no he dejado de apreciar la obra escrita de Jung y lo he leído con constancia durante más de veinticinco años es que Jung no es compulsivamente consistente. Toda vez que he estudiado los escritos de pensadores realmente sistemáticos tales como Tillich o Hegel, siempre he sentido que me retorcía entre las fauces de acero de sus mentes inflexibles. Sus pensamientos me resultan rígidamente organizados. ¿Dónde quedan el desorden y la suculenta imperfección de la vida? Esto me ha llevado a buscar entre artistas y poetas para encontrar sabiduría en lugar de limitarme a los filósofos y teólogos. Siento una gran suspicacia ante los sistemas rígidos, los considero paranoides. Los escritos de Jung nunca me han afectado de esa manera.

Al leer a Jung siempre he percibido el profundo respeto por los misterios de la psique humana, y esta actitud es lo que permite que el horizonte se siga expandiendo. Su mapa amplía vistas en lugar de apartarlas. Espero poder comunicarle esta misma impresión a usted, lector.

Este es un trabajo introductorio. Aun cuando espero que los estudiantes avanzados de la teoría junguiana puedan beneficiarse de su lectura, mi verdadero público está compuesto por aquellas personas que desearían saber qué dijo Jung pero aún no han encontrado la entrada adecuada a sus masivos escritos y a su complejo pensamiento. Cada capítulo de este libro se concentra en un tema de su teoría. Hago allí referencia a pasajes específicos de su *Obra completa* que exponen esa porción de su mapa. El lector especialmente motivado y diligente podrá consultar esas referencias más adelante, cómodamente y sin prisa. Espero que mi presentación centrada en los textos

mismos de Jung pueda ofrecer una invitación amistosa a sumergirse en los documentos fundamentales y a aceptar el reto de desmenuzar el significado, a veces oscuro, de lo que escribe Jung y a reflexionar sobre sus implicaciones.

La elección de estas lecturas es el resultado de mi propia selección personal. Otros textos también valiosos podrían ser citados y utilizados por igual. He tratado de escoger los ensayos y los pasajes más claros y más representativos del trabajo de Jung para demostrar la coherencia esencial de su visión. El mapa del alma trazado por Jung es una hazaña monumental del intelecto, la observación y la intuición creativa. Pocos pensadores contemporáneos se han acercado siquiera a equiparar su imponente obra, albergada hoy en día en los dieciocho volúmenes de su *Obra completa*, los tres volúmenes de *Letters* («Correspondencia»), las diversas colecciones de entrevistas y escritos ocasionales y su autobiografía (escrita en colaboración con Aniela Jaffe). A partir de esta montaña de material, he seleccionado los temas que pertenecen de manera esencial a su teoría y he dejado fuera aquellos que tienen que ver con la práctica analítica y la interpretación de la cultura, la historia y la religión.

Vuelvo ahora a la pregunta que hice antes: ¿existe realmente un sistema en la obra de Jung? ¿Es un pensador sistemático? La respuesta probablemente sería un cauteloso sí. La teoría es coherente, de la misma manera que Suiza es un país coherente aunque su población hable cuatro idiomas diferentes. El todo se mantiene unido aunque las partes parezcan sostenerse por sí mismas y funcionar independientemente. Jung no pensaba sistemáticamente a la manera de un filósofo que construye apoyándose en premisas básicas y asegurándose que las partes encajan unas con otras sin contradicción alguna. Jung afirmaba ser un científico empírico y por lo tanto su manera de teorizar se adecua al desorden del mundo empírico. Pensador intuitivo, Jung expone grandes conceptos, los elabora hasta cierto grado de detalle y luego procede hacia otros grandes conceptos. Con frecuencia re-

trocede, se repite, completa lagunas a medida que avanza, característica esta que no facilita su lectura. Se tiene que conocer toda su obra para poder ver el cuadro. Si se leen sus escritos más o menos al azar por un cierto tiempo, se comienza a sospechar que las piezas encajan de alguna manera en la mente de Jung, pero solamente después de haber leído toda su obra y haberla considerado y reflexionado durante un largo tiempo se logra corroborar que realmente es así.

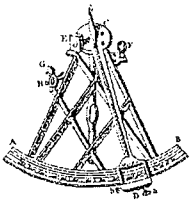
Pienso que Jung, habiéndose percatado de la profundidad y del alcance de la psique humana a través de su trabajo clínico y de sus propias vivencias, sintió que no le quedaba más remedio que trabajar pacientemente y durante un tiempo considerable para lograr formular de forma responsable esta sublime visión del alma humana. No habría de apresurarse, y a menudo pospuso por años una publicación mientras trabajaba en la elaboración de las estructuras que pudieran sostener su pensamiento ante la comunidad intelectual. A medida que intentamos aprehender esta visión en toda su magnitud, debemos tener presente que Jung la fue elaborando durante un período de unos sesenta años. No debemos pues dejarnos obsesionar por la búsqueda de consistencia exacta en una obra de tales dimensiones y tan conectada con la realidad empírica.

Una anécdota sobre Jung, narrada por sus estudiantes en Zurich, cuenta que una vez cuando se le criticaba por ser inconsistente en algún punto de su teoría, él respondió de esta manera: «Tengo el ojo puesto en el fuego central y estoy tratando de colocar unos espejos para mostrárselo a otros. A veces los bordes de esos espejos dejan espacios vacíos y no encajan unos con otros de manera exacta. Yo no lo puedo evitar. Vean ustedes lo que trato de mostrarles».

Asumo como mi tarea describir con la mayor precisión posible lo que Jung muestra en esos espejos. Se trata de una visión que ha sostenido a muchos de nuestra generación y puede ser una visión que nos guíe en tiempos venideros. Por encima de todo, sus escritos nos dotan de imágenes de ese gran misterio que es la psique humana.

1

La superficie
(Yo y consciencia)



Comenzaré a desplegar el mapa de la psique trazado por Jung tomando su descripción de la consciencia humana y de su más céntrica característica, el yo. «Yo» es un término técnico cuyo origen es la palabra latina «ego». La consciencia es el estado de alerta o de estar despiertos y en su centro se encuentra un «yo». Es un punto de partida bastante obvio, se trata de la entrada al vasto espacio interior que llamamos psique. Sin embargo, es una característica compleja de la psique, que aún abarca numerosos enigmas y preguntas sin respuesta.

Aunque Jung estuviera más interesado en descubrir lo que yacía debajo de la consciencia en las regiones más remotas de la psique, no dejó de abocarse a la tarea de describir y explicar la consciencia humana. Deseaba crear un mapa completo de la psique y, por lo tanto, esto resultaba inevitable: la consciencia del yo es un aspecto primordial del territorio que estaba explorando. Realmente no podemos llamar a Jung psicólogo del yo, sin embargo, él le dio un valor social al yo. Elaboró una descripción de las funciones del yo y reconoció la importancia crucial de una mayor consciencia para el futuro de la vida humana y de la cultura. Por otra parte, percibió con agudeza que la consciencia del yo es en sí misma el requisito previo para toda investigación psicológica. Como seres humanos, nuestro conocimiento está condi-

cionado por las capacidades y las limitaciones de nuestra consciencia. Estudiar la consciencia es, por lo tanto, dirigir la atención al instrumento que se está utilizando para la investigación y la exploración psicológica.

¿Por qué resulta tan importante, particularmente en psicología, comprender la naturaleza de la consciencia del yo? Porque es necesario efectuar ajustes en la distorsión. Jung dijo que toda psicología es una confesión personal.[1] Todo psicólogo creativo está limitado por sus sesgos y prejuicios personales y sus conjeturas no cuestionadas. No todo lo que parece cierto, hasta para la consciencia del más serio y sincero investigador, resulta ser un conocimiento exacto. Mucho de lo que pasa por ser conocimiento entre los seres humanos, al ser sometido a un escrutinio más acucioso y crítico, termina siendo puro prejuicio o mera creencia basados en la distorsión, el sesgo, el rumor, la especulación o la pura fantasía. Las creencias pasan por conocimiento y se erigen como certezas fidedignas. «Creo para poder entender», una conocida aseveración de san Agustín, puede que hoy en día suene extraña a nuestros modernos oídos, sin embargo este sigue siendo el caso cuando la gente empieza a hablar de la realidad psicológica. Jung se dedicó seriamente a examinar las fundaciones de su propio pensamiento al escudriñar críticamente el instrumento que estaba utilizando para efectuar sus descubrimientos. Argumentó enfáticamente que una comprensión crítica de la consciencia es indispensable para la ciencia, al igual que lo ha sido para la filosofía. Una comprensión precisa de la psique o de cualquier otra cosa, si al caso vamos, depende del estado de la propia consciencia. Jung quiso ofrecer una comprensión crítica de la consciencia. Este era su objetivo fundamental cuando escribió una de sus obras clave, *Tipos psicológicos*, que describe ocho estilos cognitivos que diferencian la consciencia humana y procesan información y experiencia de vida de manera diferente.

1. Jung, *Collected Works*, vol. 4, par. 772.

LA RELACIÓN ENTRE EL YO Y LA CONSCIENCIA

Jung escribió mucho sobre la consciencia del yo a lo largo de toda su obra publicada. Para los fines de este trabajo, me voy a referir básicamente al primer capítulo de una publicación tardía, *Aion: contribución a los simbolismos del sí mismo*, que lleva por título «The Ego» («El yo»), así como a algunos textos asociados, ya que resumen adecuadamente su posición y representan su pensamiento maduro sobre este tema. Al final de este capítulo incluiré también algunas referencias a su obra *Tipos psicológicos*.

Aion puede ser leído en varios y diferentes niveles. Es un escrito de los años tardíos y refleja el profundo compromiso de Jung con la historia cultural y religiosa de Occidente, así como también sus pensamientos más detallados sobre el arquetipo del sí mismo. Los primeros cuatro capítulos del libro se añadieron posteriormente para ofrecer al nuevo lector una introducción a su teoría psicológica general y una somera explicación del vocabulario de la psicología analítica. Si bien estas páginas introductorias no son muy detalladas ni particularmente técnicas, contienen, sin embargo, una buena síntesis del concepto de las estructuras psíquicas llamadas yo, sombra, *anima*, *animus* y sí mismo.

En esas páginas, Jung define el yo de la siguiente manera: «Constituye, en cierto modo, el centro del campo de consciencia; y, en la medida en que abarca la personalidad empírica, el yo es el sujeto de todos los actos personales de consciencia».[2] La consciencia es un «campo», y lo que Jung llama aquí la «personalidad empírica» es nuestra personalidad tal como la conocemos y la experimentamos directamente. El yo, como «el sujeto de todos los actos personales de consciencia», ocupa el centro de ese campo. El término *yo* hace referencia a la experiencia que se tiene de uno mismo como

2. Jung, *Collected Works*, vol. 9/II, par. 1.

centro de un disponer, un desear, un reflexionar y un actuar. Esta definición del yo como centro de la consciencia persiste a lo largo de todos los escritos de Jung.

El texto continúa con un comentario sobre la función del yo en la psique: «La relación entre un contenido psíquico y el yo constituye el criterio de lo consciente, ya que, para que un contenido sea consciente, es necesario que un sujeto se lo represente».[3] El yo es el «sujeto» en el que se «representan» los contenidos psíquicos. Es como un espejo. Más aún: la conexión con el yo es la condición necesaria para que algo se haga consciente, ya sea una emoción, un pensamiento, una percepción o una fantasía. El yo es una suerte de espejo en el que la psique puede verse a sí misma y así devenir consciente. Según el grado en que el yo toma un contenido psíquico y lo refleja podemos decir que dicho contenido pertenece más o menos al ámbito de la consciencia. Cuando un contenido psíquico solo es vaga o marginalmente consciente, es que aún no ha sido capturado y mantenido en la superficie reflexiva del yo.

En los pasajes que siguen a esta definición del yo, Jung hace una distinción crucial entre características conscientes e inconscientes de la psique: la consciencia es lo que sabemos, e inconsciente es todo lo que no sabemos. En otro texto, escrito en esa misma época, lo precisa un poco más: «El inconsciente no es simplemente lo desconocido, es más bien lo *psíquico desconocido*; y esto lo definimos [...] como todas aquellas cosas en nosotros que, si llegaran a la consciencia, probablemente en nada diferirían de los contenidos psíquicos conocidos».[4] La distinción entre consciente e inconsciente, tan fundamental en la teoría general de la psique, no solo en Jung sino también en toda la psicología profunda, plantea que algunos contenidos son reflejados por el yo y mantenidos en la consciencia, donde pueden ser ulteriormente exa-

3. *Ibid.*
4. Jung, *Collected Works*, vol. 8, par. 382.

minados y manipulados, mientras que otros contenidos psíquicos permanecen fuera de la consciencia ya sea temporal o permanentemente. El inconsciente incluye todos los contenidos psíquicos que están fuera de la consciencia, sea cual sea la razón o la duración de ello, y de hecho constituye la mayor parte del mundo psíquico. El inconsciente fue la principal área de investigación de la psicología profunda, y la gran pasión de Jung fue justamente su interés por explorar ese territorio. Pero de eso hablaremos más adelante.

A menudo en sus escritos Jung se refiere al yo como un «complejo», un término que será ampliamente tratado en el próximo capítulo. En el pasaje de *Aion*, sin embargo, lo llama simplemente un contenido específico de la consciencia, afirmando con esto que la consciencia es una categoría más amplia que el yo y que contiene más que el mero yo.

¿Qué es la consciencia propiamente dicha, ese campo en el cual se ubica el yo y del cual ocupa y define el centro? Simplemente, consciencia es un percatarse, es el estado de estar despierto, de observar y registrar lo que está ocurriendo en el mundo que nos rodea y en el mundo que está dentro de nosotros. Los seres humanos, por supuesto, no son los únicos seres conscientes sobre la Tierra. Otros animales también están conscientes puesto que obviamente pueden observar y reaccionar a su entorno de maneras meticulosamente moduladas. La sensibilidad de las plantas al medio ambiente también puede ser tomada como una forma de consciencia. Por sí misma, la consciencia no aparta a la especie humana de las otras formas de vida. Así como tampoco es algo que separa a los adultos de los niños. En el sentido más estricto, la consciencia humana, en cuanto a su cualidad esencial, no depende ni de la edad ni del desarrollo psicológico. Un amigo que presenció el nacimiento de su hija me comentó cuán conmovido se sintió cuando, después de que retiraran la placenta y le limpiaran los ojos, la niña los abrió y miró a su alrededor, absorbiendo su entorno. Obviamente, este era un signo de consciencia. El ojo es un indicador de

la presencia de consciencia. Su movimiento y su vivacidad son la señal de que un ser consciente está observando el mundo. Por supuesto, la consciencia no depende de la vista, sino también de todos los demás sentidos. En la matriz, antes de que los ojos del feto funcionen para poder ver, este registra sonidos, reacciona a las voces y a la música, e indica un grado notable de capacidad de respuesta. Aún no sabemos con exactitud en qué momento el embrión alcanza un nivel de apercepción y de reactividad que pudiera ser llamado consciente, pero sabemos que es temprano y que se ubica en la etapa prenatal.

El opuesto de la consciencia es un sueño profundo y totalmente carente de sueños, la ausencia total de respuesta y de capacidad de sentir. Y la ausencia permanente de consciencia en un cuerpo es prácticamente una definición de la muerte, exceptuando los casos de coma de larga duración. La consciencia, aunque sea el potencial para una consciencia futura, es el «factor de vida»; pertenece a los cuerpos vivos.

Durante el proceso del desarrollo se van añadiendo contenidos específicos a la consciencia. En teoría, la consciencia humana puede ser separada de sus contenidos: los pensamientos, recuerdos, identidad, fantasías, emociones, imágenes y palabras que pueblan su espacio. Pero en la práctica esto resulta casi imposible. De hecho, solo los iniciados espirituales muy avanzados parecen tener la capacidad de lograr semejante separación de manera convincente. Sabio sería aquel que es capaz de apartar la consciencia de sus contenidos y mantenerlos apartados, alguien cuya consciencia no está definida por previas identificaciones con imágenes y pensamientos seleccionados. Para la mayoría de la gente una consciencia que carece de un objeto estable que la arraigue parece ser algo sumamente efímero y transitorio. Lo sustancial de la consciencia y su sentimiento de solidez se obtienen típicamente por medio de objetos y contenidos estables tales como imágenes, recuerdos y pensamientos. Estos constituyen la sustancia y la continuidad de la consciencia. Sin em-

bargo, tal como lo ponen de manifiesto las víctimas de accidentes cerebro-vasculares, tanto los contenidos como las funciones de la consciencia del yo —pensar, recordar, nombrar y hablar, reconocer imágenes familiares, personas y rostros— son en realidad más transitorios y frágiles de lo que es la consciencia misma. Por ejemplo, es posible perder totalmente la memoria y sin embargo seguir conscientes. La consciencia es como una habitación que contiene y abarca los contenidos psíquicos que temporalmente la llenan. La consciencia precede al yo que, eventualmente, se convierte en su centro.

El yo, al igual que la consciencia, también trasciende y sobrevive a los contenidos específicos que ocupan la habitación de la consciencia temporalmente. El yo es un punto focal dentro de la consciencia, ese es su rasgo más central y tal vez más permanente. En contra de las opiniones orientales, Jung argumenta que sin un yo, la consciencia misma se vuelve cuestionable. También es cierto, sin embargo, que algunas funciones del yo pueden ser suspendidas o aparentemente obliteradas sin que se destruya por completo la consciencia, y así vemos que una suerte de consciencia sin yo, un tipo de consciencia que muestra poca evidencia de un centro de voluntad, de un «yo», es una posibilidad humana, así sea por cortos períodos de tiempo.

Para Jung, el yo constituye el centro crucial de la consciencia y de hecho determina ampliamente qué contenidos permanecen en el ámbito de la consciencia y cuáles vuelven a caer en el inconsciente. El yo es responsable de mantener contenidos en la consciencia y puede también eliminar otros al cesar de reflejarlos. Para usar el término de Freud, que a Jung le parecía útil, el yo puede «reprimir» contenidos que no le gustan o que se le hacen intolerables, dolorosos o incompatibles con otros contenidos. También puede recuperar contenidos almacenados en el inconsciente (es decir en el banco de memoria) siempre y cuando: *a*) no estén bloqueados por los mecanismos de defensa, tales como la represión

que mantiene los conflictos intolerables fuera de su alcance, y *b*) tengan una conexión asociativa fuerte con el yo; es decir que hayan sido «aprendidos» con suficiente solidez.

El yo no está fundamentalmente constituido y definido por los contenidos adquiridos por la consciencia, tales como las identificaciones momentáneas o crónicas. Es como un espejo o un imán que mantiene los contenidos en un punto focal de consciencia. Pero también dispone y actúa. Como centro vital de la consciencia, el yo precede la adquisición del lenguaje, de la identidad personal, e inclusive del conocimiento de un nombre personal. Las posteriores adquisiciones del yo, tales como el reconocimiento del propio rostro o el propio nombre, son contenidos que se agrupan estrechamente alrededor de este centro de la consciencia y tienen como efecto la definición del yo y la ampliación de su esfera de acción y de la consciencia de sí mismo. Fundamentalmente, el yo es un centro virtual de consciencia que existe cuando menos desde el momento del nacimiento, es el ojo que ve y siempre ha visto el mundo desde ese punto de vista, desde ese cuerpo, desde esa perspectiva individual. En sí mismo no es nada, es decir, no es una cosa. Por lo tanto, es altamente esquivo e inasible. Hasta se podría negar su existencia. Sin embargo siempre está presente. No es el producto de la crianza, el crecimiento o el desarrollo. Es innato. Aun cuando se le enseña a desarrollarse y a fortalecerse a medida que van ocurriendo «colisiones» con la realidad (véase mas adelante), su núcleo está «dado», viene con la criatura.

Según la descripción que hace Jung de la psique, existe una red de asociaciones entre los varios contenidos de la consciencia. Todos ellos están vinculados directa o indirectamente con la agencia central, el yo. El yo es el centro de la consciencia no solo geográficamente sino también dinámicamente. Es el centro de energía que moviliza los contenidos de la consciencia y los ordena según las prioridades. El yo es el *locus* de la toma de decisiones y del libre albedrío. Cuando yo digo, «Voy a la Oficina de Correos», mi yo ha toma-

do una decisión y moviliza la energía física y emocional necesaria para realizar ese acto. El yo me dirige a la Oficina de Correos y me hace llegar allí. Es el ejecutivo que determina las prioridades: «Ve a la Oficina de Correos, no te distraigas con tu deseo de dar un paseo por el parque». Si bien el yo podría ser considerado el centro del egoísmo, en sí es también el centro del altruismo. Por sí mismo, el yo, el ego, tal como Jung lo comprendió y lo describió, es moralmente neutro, no es «algo malo» como se escucha a veces decir en lenguaje común («¡Oh, es que tiene un ego tan grande!») sino una parte necesaria de la vida psicológica humana. El yo es lo que diferencia y aparta a los humanos de las otras criaturas de la naturaleza que poseen consciencia; también diferencia y aparta al ser humano individual de los otros seres humanos. Es el agente individualizante en la consciencia humana.

El yo le da foco a la consciencia humana y le da dirección y propósito a nuestra conducta consciente. Es porque tenemos un yo que poseemos la libertad de hacer elecciones que desafían nuestros instintos de conservación, de propagación y de creatividad. El yo contiene nuestra capacidad de dominar grandes cantidades de material dentro de la consciencia y a su vez manipular dicho material. Es un poderoso imán de asociaciones y un agente organizador. El hecho de tener semejante fuerza en el centro de su consciencia le da a los seres humanos la capacidad de integrar y manejar grandes cantidades de datos. Un yo fuerte es un yo capaz de obtener y movilizar deliberadamente una gran cantidad de contenido consciente. Un yo débil no puede llevar a cabo mucho trabajo de este tipo y sucumbe más rápidamente a los impulsos y a las reacciones emocionales. Un yo débil se distrae fácilmente y esto trae como consecuencia que la consciencia carezca de foco y de motivación consistente.

Es posible para los humanos estar conscientes mientras se suspende una buena parte del funcionamiento normal del yo. Mediante un acto de voluntad podemos obligarnos a

permanecer pasivos e inactivos, simplemente observando el mundo de fuera o de dentro, como lo haría una cámara. Sin embargo, normalmente, es casi imposible mantener intencionalmente una consciencia observadora durante un período largo, ya que el yo y más ampliamente la psique se dejan llevar rápidamente por lo que están observando. Cuando vemos una película, por ejemplo, puede que comencemos simplemente por observar y asimilar los personajes y paisajes. Pero muy rápidamente comenzamos a identificarnos con algún personaje y nuestras emociones se activan. El yo se prepara entonces a actuar y si uno tiene dificultades para diferenciar las imágenes de la película y la realidad (otra función del yo) es probable que se sienta tentado de emprender alguna acción física. El cuerpo se siente movilizado y el yo apunta e intenta un curso de acción específico. No cabe duda de que las películas están estructuradas de tal manera que logran que los espectadores tomen partido emocionalmente y respalden lo que hace o siente el personaje en cuestión. Cautivado de esta manera, el yo se activa como centro del deseo, de la esperanza y, tal vez, también de la intencionalidad. Resulta concebible que alguien pueda tomar una decisión vital mientras está viendo una película, como consecuencia de las emociones y los pensamientos que suscitan en la consciencia esas imágenes. Sabemos de personas que al salir del cine se han entregado a la violencia o la lujuria como resultado directo del impacto de la película que han visto. El yo en esos casos ha quedado atrapado por la emoción, la identificación y el deseo, y desde allí procede a utilizar su función directiva y su energía para actuar.

Como se va haciendo evidente, la libertad del yo es limitada. Con facilidad se verá influenciado por estímulos que pueden ser tanto psíquicos internos como ambientales externos. El yo puede llegar a responder a un estímulo amenazador tomando un arma para defenderse; también puede ser activado y estimulado por un impulso interior que lo lleva a crear, amar o vengarse. Es posible también que responda a

un impulso del mismo yo, es decir, de manera narcisista. De tal forma puede, por ejemplo, ser poseído por una necesidad de obtener venganza.

El estado de consciencia alerta, entonces, obtiene su enfoque mediante el registro por parte del yo de los estímulos y fenómenos tanto internos como externos además de la puesta en movimiento del cuerpo. Recordemos que los orígenes del yo se remontan a los tiempos de la primera infancia. Aún un bebé muy pequeño advierte formas en su entorno, algunas de las cuales le parecen placenteras, y estira los brazos para alcanzarlas. Estas señales tempranas de la intencionalidad de un organismo son la evidencia de las raíces primordiales del yo, de la propia «yoicidad».

Reflexionar sobre la naturaleza y la esencia de este «yo» conduce hacia profundos interrogantes psicológicos. ¿Qué es fundamentalmente el yo? ¿Qué soy yo? Jung simplemente diría que el yo es el centro de la consciencia.

Ese «yo» siente, tal vez ingenuamente, que siempre ha existido. A veces las nociones de vidas anteriores conllevan una sensación de verdad y de realidad. Sigue siendo una pregunta abierta el saber si el «yo» cambia esencialmente a lo largo de una vida. Acaso ese «yo» que lloraba por su madre a la edad de dos años ¿no es el mismo que llora por un amor perdido a los cuarenta y cinco, o por un cónyuge desaparecido a los ochenta? Si bien muchas características del yo indudablemente se desarrollan y cambian, en particular en lo que se refiere a la cognición, al conocimiento de sí mismo, a la identidad psicosocial, las competencias, etcétera, muy en el fondo del yo es posible intuir una considerable continuidad. Muchas personas se han sentido conmovidas al encontrar al «niño dentro de uno». Eso no es más que el reconocimiento de que ese individuo que éramos cuando niños es el mismo individuo que somos de adultos. Probablemente el núcleo esencial del yo no cambia a lo largo de toda una vida. Esto también podría dar razón de la profunda convicción de muchos de que ese núcleo esencial del yo no desaparece con

la muerte física sino que se dirige a un lugar de eterno descanso (el cielo o el nirvana) o vuelve a nacer a otra vida en el plano físico (reencarnación).

Un niño dice por primera vez «yo» aproximadamente a los dos años de edad. Hasta ese momento suele referirse a sí mismo en tercera persona o por su nombre: «nene quiere» o «Sarah va». Cuando un niño es capaz de decir «yo» y de pensar en términos de autorreferencia, colocándose conscientemente en el centro de un mundo personal y dándole a esa posición un pronombre específico de primera persona del singular, en ese momento ha dado un gran salto hacia delante en la consciencia. Pero esto no es de ninguna manera el nacimiento del yo primordial. Mucho antes de esto, la consciencia y la conducta se han ido organizando alrededor de un centro virtual. Indudablemente el yo existe antes de que seamos capaces de hacer referencia a él consciente y reflexivamente. El proceso que nos lleva a conocerlo es paulatino y se perpetúa a lo largo de toda una vida. Crecer en el conocimiento de uno mismo es un proceso que pasa por muchas etapas desde la infancia hasta la edad adulta. Jung describe una de esas etapas en *Recuerdos, sueños, pensamientos*, cuando habla del día en que se sintió salir de una nube a la edad de trece años y por primera vez cayó en la cuenta de que: «Ahora soy yo mismo».[5]

En virtud de esta capacidad de lograr un alto nivel de conocimiento y consciencia de sí mismo —es decir un yo que se refleja a sí mismo— la consciencia humana difiere de la consciencia animal, por lo menos hasta donde sabemos hoy en día. Esta diferencia puede ser atribuida no solamente a la capacidad verbal del ser humano, que le da la posibilidad de hablar sobre ese «yo» que sabe ser, y por ende enriquecer su complejidad, sino también a la función de autorreflejarse que está presente en la consciencia humana. Dicha función es prelingüística y poslingüística. Es ese saber que uno es (y más

5. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 32.

adelante, saber que uno va a morir). Por el hecho de que tenemos un yo —ese espejo integrado en la consciencia— podemos saber que somos y qué es lo que somos. Otras especies animales también desean claramente vivir y controlar su ambiente, y dan muestras de emociones y de consciencia así como también de una intencionalidad, sondeo de realidad, autocontrol, y mucho más que podemos asociar con una función del yo. Pero los animales no tienen, o tienen en mucho menor grado, esa función de espejo de sí mismos dentro de la consciencia. Tienen mucho menos yo. ¿Sabrán los animales que existen, que eventualmente morirán, que son individuos diferenciados? Es poco probable. El poeta Rilke sostenía que los animales no encaran la muerte como lo hacen los humanos, y eso les da la ventaja de vivir más plenamente en el momento presente. Los animales no son conscientes de sí mismos a la manera de los humanos, y al no tener un lenguaje les resulta imposible expresar el eventual grado de consciencia que tienen con la suficiente sofisticación, así como tampoco pueden diferenciarse de los otros con las herramientas lingüísticas que poseen los humanos.[6]

Después de un cierto punto de su desarrollo, el yo humano y la consciencia humana comienzan a definirse más y más en función del mundo cultural en el cual la persona crece y se educa. Este es un estrato, o un recubrimiento de la estructura del yo, que envuelve al yo central. A medida que un niño crece dentro de una cultura y aprende sus formas y sus hábitos a través de sus interacciones familiares y sus experiencias de educación en la escuela, ese recubrimiento del yo se va haciendo cada vez más espeso. Jung hace referencia a esas dos

6. Muchas especies animales parecen tener habilidades y recursos de comunicación, por peculiares y desconcertantes que estos puedan parecer. A nuestro entender, sin embargo, estos recursos son ínfimos si se les compara incluso con la más reducida capacidad humana de aprender idiomas y de funcionar en un universo lingüístico. No cabe duda de que muchas de sus destrezas de comunicación no verbal todavía quedan por descubrir.

características del yo en términos de «Personalidad n.º 1» y «Personalidad n.º 2».[7] La Personalidad n.º 1 sería el yo innato nuclear, y la Personalidad n.º 2 sería esa capa de yo adquirida culturalmente y que va creciendo con el tiempo.

Algunos contenidos específicos de la consciencia del yo de un individuo pueden dar muestras de gran estabilidad a lo largo del tiempo. El propio nombre, por ejemplo, es una característica estable de la consciencia. Inclusive, a partir de un cierto momento, puede llegar a parecer que está indisolublemente adherido al yo. Si bien un nombre es un apelativo impersonal que pertenece al ámbito público como parte de la *persona* (véase el capítulo 5), cuando nuestro nombre es pronunciado por un padre o un hijo o un amante inmediatamente toca nuestros puntos más íntimos de sentimiento propio. Sin embargo, debemos reconocer que un nombre es un artefacto cultural y que como tal no está tan firmemente sujetado al yo como, por ejemplo, el cuerpo. Hay personas que se han cambiado el nombre y siguieron siendo las mismas. Hasta ahora nadie se ha cambiado completamente el cuerpo para poder saber si el caso sigue siendo el mismo; si esto llegara a suceder, podríamos averiguar si el yo trasciende también el cuerpo. Tengo la sospecha de que efectivamente trasciende el cuerpo, aun cuando su relación con el cuerpo nos parezca tan indisoluble.

Podríamos sentir la tentación de definir el yo como la consciencia que el cuerpo tiene de sí mismo como entidad volitiva, individual, limitada y única. Si a uno le hubiesen puesto otro nombre, podríamos argumentar, el «yo» esencial no sería diferente de lo que es. Pero, ¿y si uno tuviese un cuerpo diferente, el yo sería esencialmente otro? El yo está profundamente arraigado en un cuerpo, mucho más de lo que está arraigado en una cultura, pero saber cuán profunda es esa conexión es una pregunta que queda abierta al debate. No obstante, el yo teme profundamente la muerte del cuer-

7. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 45.

po. Es un miedo a que la extinción del yo sea la consecuencia de la defunción del cuerpo. Sin embargo, según Jung el yo no está estrictamente limitado a una base somática. En *Aion* afirma que el yo «no es un factor simple o elemental, sino un factor complejo, que no puede como tal ser exhaustivamente descrito. La experiencia nos muestra que se sustenta en dos bases aparentemente diferentes, la somática y la psíquica».[8]

En el pensamiento de Jung, la psique no puede ser reducida a una mera expresión del cuerpo, resultado de la bioquímica del cerebro u otro proceso físico. La psique es también parte de la mente o del espíritu (la palabra griega *nous* capta mejor el pensamiento de Jung sobre este punto), y como tal puede trascender y de hecho ocasionalmente trasciende su ubicación física. En los últimos capítulos veremos con mayor precisión cómo Jung deriva la psique de una combinación de naturaleza física y espíritu o mente trascendente, el *nous*. Pero, por ahora, será suficiente notar que psique y cuerpo no son sinónimos, ni tampoco derivan la una del otro. El yo, a su vez, tratado por Jung como un objeto completamente psíquico, se sustenta solo parcialmente en una base somática. El yo está basado en el cuerpo solo en el sentido de que experimenta una unidad con el cuerpo, pero el cuerpo que el yo experimenta es psíquico. Es una imagen de cuerpo, y no el cuerpo mismo. Se tiene una vivencia del cuerpo a partir «del conjunto de las sensaciones endosomáticas»,[9] es decir, de lo que uno puede conscientemente sentir del cuerpo. Estas sensaciones del cuerpo «son producidas por estímulos endosomáticos, de los cuales solamente algunos cruzan el umbral de la consciencia. Una proporción considerable de esos estímulos tiene un curso inconsciente, o sea subliminal... El hecho de ser subliminal no significa necesariamente que sean de índole puramente fisiológica, así

8. Jung, *Collected Works*, 9/I, par. 3.
9. *Ibid.*

como tampoco que su índole sea la de un contenido psíquico. A veces logran cruzar el umbral, es decir, logran convertirse en sensaciones. Pero no cabe duda de que gran parte de estos estímulos endosomáticos son absolutamente incapaces de conscienciar y su naturaleza es tan elemental que no hay razón alguna para asignarle una naturaleza psíquica».[10]

En ese pasaje podemos observar como Jung traza una línea fronteriza en la psique con la que incluye la consciencia del yo y el inconsciente pero no la base somática como tal. Muchos procesos fisiológicos nunca llegan a entrar en la psique, ni siquiera en la psique inconsciente. En principio son incapaces de devenir conscientes. Es evidente que el sistema nervioso simpático, por ejemplo, en su mayor parte es inaccesible a la consciencia. El corazón late, la sangre circula, las neuronas disparan, algunos pero no todos los procesos somáticos pueden tornarse conscientes. No está claro hasta dónde puede desarrollarse la capacidad del yo de penetrar en la base somática. Algunos yoguis entrenados afirman ser capaces de ejercer un gran control sobre los procesos somáticos. Se sabe que algunos han decidido su muerte, por ejemplo, y simplemente han parado voluntariamente el latir de su corazón. La habilidad de un yogui de modificar la temperatura superficial de la palma de su mano fue probada y verificada: podía, a voluntad, alterar esa temperatura de diez o veinte grados. Esto pone de manifiesto una considerable capacidad de la psique de penetrar y controlar el cuerpo, pero aún queda mucho territorio intacto. ¿Hasta qué profundidades del substrato celular puede llegar el yo? ¿Acaso un yo entrenado puede reducir un tumor canceroso, por ejemplo, o controlar efectivamente la hipertensión? Quedan muchas preguntas sin responder.

Debemos tener en mente que existen dos umbrales: el primero separa la consciencia del inconsciente, el segundo separa la psique (tanto consciente como inconsciente) de la

10. *Ibid.*

base somática. Discutiré estos umbrales con mayor detalle en capítulos posteriores, pero por ahora conviene notar que son umbrales amplios que deben ser concebidos como barreras fluidas y no como límites fijos y rígidos. La psique, para Jung, incluye la consciencia y el inconsciente, pero no incluye todo el cuerpo en su dimensión puramente fisiológica. El yo, afirma Jung, se sustenta en un soma *psíquico*, es decir, en una imagen del cuerpo y no en el cuerpo *per se*. Por consiguiente, el yo es esencialmente un factor psíquico.

LA UBICACIÓN DEL YO

La totalidad del territorio de la psique parece coincidir con la extensión potencial del yo. Según la define Jung en este pasaje, la psique colinda y llega hasta donde el yo en principio puede llegar. Esto no quiere decir, sin embargo, que psique y yo sean idénticos, puesto que la psique incluye el inconsciente y el yo está más o menos limitado a la consciencia. Pero el inconsciente, al menos potencialmente, está disponible para el yo aun cuando este, de hecho, lo experimenta muy poco. Lo que se trata de expresar aquí es que la psique misma tiene un límite, y ese límite es el punto en el cual los estímulos o contenidos extrapsíquicos en principio ya no pueden ser experimentados conscientemente. En la filosofía de Kant, cuya influencia en Jung sabemos que fue importante, esta entidad que no se puede experimentar se llama *Ding an sich*, «la cosa en sí misma». La experiencia humana es limitada. La psique es limitada. Jung no era un «panpsíquico», es decir alguien que afirma que la psique está en todas partes y lo constituye todo. El cuerpo está fuera de la psique y el mundo es mucho más grande que la psique.

Deberíamos, sin embargo, tratar de evitar imponerle demasiada precisión al uso que hace Jung de la terminología, en particular a aquellos términos como *psique* e *inconsciente*, porque corremos el riesgo de crear rigideces donde Jung

deliberadamente dejó brechas y aberturas. Psique no coincide precisamente con el territorio combinado consciente-inconsciente, así como tampoco se limita exactamente la extensión del yo. En los confines, allá donde psique y soma se tocan y donde psique y mundo externo se encuentran, hay matices de «dentro/fuera». A esa área gris, Jung le dio el nombre de *psicoide*. Es un área que se comporta de manera similar a la psique pero no es totalmente psíquica. Es cuasi psíquica. En esas áreas grises descansan los enigmas psicosomáticos, por ejemplo. ¿Cómo se influencian recíprocamente la mente y el cuerpo? ¿Dónde termina la una y comienza el otro? Son preguntas que aún no han obtenido respuesta.

Jung esboza estas sutiles distinciones en el pasaje de *Aion*, en el cual describe la base psíquica del yo de la siguiente manera: «El yo se sustenta por una parte en *el campo de consciencia en conjunto* y, por otra, en el *conjunto de los contenidos inconscientes*. Estos a su vez se dividen en tres grupos: primero, el de los contenidos temporalmente subliminales, o sea, voluntariamente reproducibles (memoria) [...] segundo, el de los contenidos inconscientes que no pueden ser reproducidos voluntariamente; [...] tercero, el de los contenidos totalmente inaccesibles a la consciencia».[11] Este tercer grupo, considerando las definiciones anteriores, debería ser dejado fuera de la psique, sin embargo, Jung lo coloca dentro del inconsciente. Evidentemente, se dio cuenta de que el inconsciente alcanza un lugar en el cual ya no es psique y se extiende hacia regiones no psíquicas, es decir, hacia el «mundo» más allá de la psique. No obstante, hasta una cierta distancia este mundo no psíquico yace dentro del inconsciente. Aquí nos acercamos a los confines de los grandes misterios: las bases de la percepción extrasensorial, la sincronicidad, las curaciones milagrosas del cuerpo y otros.

Como científico, Jung tenía que aportar argumentos y pruebas para tan osadas hipótesis como la existencia del in-

11. Jung, *op. cit.*, par. 4.

consciente tanto en su aspecto personal como en el colectivo. En este texto solo hace alusión a esos argumentos, que en otros escritos desarrolló con gran detalle: «El segundo grupo puede inferirse de los casos en que irrumpen espontáneamente en la consciencia contenidos subliminales».[12] Esto describe cómo los complejos afectan la consciencia. «El tercer grupo es hipotético, vale decir es una consecuencia lógica de los hechos que fundamentan al grupo dos».[13] Ciertos patrones consistentes en los complejos llevaron a Jung a formular la hipótesis de los arquetipos. Si ciertos efectos son lo suficientemente fuertes y persistentes, un científico formula una hipótesis con la cual, posiblemente, se podrá rendir cuentas de dichos efectos y guiar hacia nuevas investigaciones.[14]

El yo, sigue diciendo Jung en el texto de *Aion*, se sustenta en dos bases: una somática (corporal) y una psíquica. Cada una de estas bases tiene múltiples estratos y existe parcialmente en la consciencia pero su mayor parte se encuentra en el inconsciente. Decir que el yo se sustenta en estas bases es decir que las raíces del yo penetran en el inconsciente. En su estructura superior, el yo es racional, cognitivo y está orientado hacia la realidad, pero en sus estratos más profundos y escondidos el yo está sujeto al flujo de emociones, fantasías y conflictos, así como a intrusiones por parte de los niveles físico y psíquico del inconsciente. Por tanto, el yo puede ser fácilmente trastornado tanto por problemas somáticos como por conflictos psíquicos. Una entidad puramente psíquica, centro vital de la consciencia, hogar de la

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. La identidad básica de Jung como científico fundamenta su admisión de que la teoría de los arquetipos es una hipótesis. De no ser así, habría significado lanzarse en declaraciones visionarias y mitologizantes, lo cual sería la base para una religión y no para una ciencia. Los escritos de Jung son tratados en ocasiones como un dogma, pero no deberían serlo puesto que él mismo se basa en un método empírico y reclama el lugar del científico y no el del profeta.

identidad y la volición, el yo, en sus estratos más profundos, es vulnerable a perturbaciones provenientes de distintas fuentes.

Tal como lo señalé anteriormente, el yo debe ser diferenciado del campo de consciencia en el cual se anida y para el cual constituye el punto focal de referencia. Jung escribe: «Cuando dije que el yo "se sustenta" en el campo de consciencia en conjunto, no quise decir que en eso consiste. De ser así, lo uno y lo otro serían absolutamente indistinguibles».[15] Al igual que William James que distinguía entre el «Yo» (en inglés «I») y el «mí» (en inglés «me»),[16] Jung establece una diferencia entre el yo y lo que James llamó «el flujo de la consciencia». El yo es un pequeño punto que se sumerge en esa corriente pudiendo separarse del flujo de la consciencia y percatarse de esta como algo diferente a sí mismo. La consciencia no está plenamente bajo el control del yo aun cuando este adquiera la suficiente distancia como para observar y estudiar su flujo. El yo se mueve dentro del campo de la consciencia, observando, seleccionando, dirigiendo la actividad motora hasta cierto punto, pero también ignorando una considerable cantidad de material que la consciencia está atendiendo. Si uno conduce un coche por una carretera conocida, la atención del yo se desviará con frecuencia y se ocupará de asuntos que nada tienen que ver con la conducción. Uno llega sano y salvo a su destino, habiendo lidiado con semáforos y con numerosas y azarosas situaciones en el tráfico, y uno ni se pregunta cómo lo logró. El foco de la atención estaba en otra parte, el yo se ausentó y le dejó la tarea de conducir a una consciencia «no yoica». La consciencia mientras tanto, dejando el yo de lado, constantemente se ocupa de hacer seguimiento, recibir, procesar y reaccionar a la información. En caso de que ocurra una crisis el yo regresa y se encarga. El yo con frecuencia se enfoca en recuerdos,

15. Jung, *op. cit.*, par. 5.
16. William James, *Principles of Psychology*, vol. 1, pp. 291-400.

pensamientos, sentimientos o planes que ha sacado del flujo de la consciencia mientras le deja las operaciones de rutina a una consciencia habituada. Esta facultad de separarse el yo de la consciencia es una forma ligera y no patológica de disociación. El yo puede disociarse de la consciencia hasta cierto grado.

Aun cuando un yo primitivo o rudimentario parece estar presente desde los primeros momentos de consciencia como una especie de centro virtual o punto focal, el yo crece y se desarrolla en aspectos importantes durante las fases tempranas de la infancia y de la niñez. Jung escribe: «El yo, no obstante el carácter relativamente desconocido e inconsciente de sus bases tanto psíquicas como somáticas, es un factor consciente por excelencia. Es incluso una adquisición empírica de la existencia individual. Surge primeramente, al parecer, de la colisión de los factores somáticos con el ambiente y, una vez puesto como sujeto, se desarrolla por medio de nuevas colisiones con el entorno y con el mundo interno».[17] Lo que hace crecer el yo, según Jung, es lo que él llama «colisión». En otras palabras, conflictos, dificultades, angustias, tristezas, sufrimientos, son los que conducen al yo hacia su desarrollo. Las exigencias que recaen en una persona para que se adapte a su entorno físico y psíquico se nutren de un centro potencial en la consciencia y refuerzan su capacidad de funcionar, para poder enfocar la consciencia y movilizar el organismo en una determinada dirección. Como centro virtual de la consciencia, el yo es innato, pero como centro real y efectivo le debe su condición a esas colisiones entre el cuerpo psico-físico y un entorno ambiental que exige respuesta y adaptación. Una cantidad moderada de conflicto con el ambiente y cierta frustración son por consiguiente según Jung, las mejores condiciones para el crecimiento del yo.

Sin embargo, semejantes colisiones pueden ser catastró-

17. Jung, *op. cit.*, par. 6.

ficas y ocasionar daños graves en la psique. En esos casos el yo incipiente no se refuerza sino que se lesiona y se traumatiza con tal gravedad que su ulterior funcionamiento queda radicalmente alterado. El abuso infantil y los traumas sexuales en la infancia son un ejemplo de esas catástrofes psíquicas. Es frecuente que a partir de allí el yo resulte permanentemente deteriorado en sus registros psíquicos inferiores. Es probable que pueda funcionar normalmente desde el punto de vista cognitivo, pero en sus partes menos conscientes el torbellino emocional y la ausencia de una estructura cohesiva crean trastornos graves del carácter y tendencias a la disociación. Un yo así no es solamente vulnerable de una manera normal —todos los egos son vulnerables— este será un yo frágil y defensivo en exceso, un yo que se fragmenta bajo condiciones de presión y por consiguiente tendrá tendencia a recurrir a defensas primitivas, muy poderosas, para aislarse del mundo y protegerse contra intrusiones y posibles daños. Individuos así no pueden confiar en otros. Paradójicamente, también los demás y la vida misma con frecuencia les abandonan y decepcionan profundamente. Paulatinamente, estas personas se van aislando de su ambiente, al que perciben como una abrumadora amenaza y viven sus vidas en un retraimiento defensivo.

El yo naciente podría ser descrito como el llanto de angustia de un niño que señala una discrepancia entre necesidad y satisfacción. A partir de ahí comienza a desarrollarse y paulatinamente se hace más complejo. Para el momento en que el yo de un niño de dos años le está diciendo «no» a todos, no solamente está lidiando con los desafíos de su entorno sino que ya está tratando de cambiar o controlar muchos aspectos de ese entorno. El yo de ese pequeño individuo está muy ocupado haciendo lo posible por reforzarse por medio de numerosas colisiones, y ese «¡no!» es un ejercicio que refuerza al yo como entidad separada y como centro de voluntad, intencionalidad y control.

Un yo que ha logrado autonomía durante la infancia

siente que la consciencia puede ser utilizada y dirigida a voluntad. La circunspección característica del individuo excesivamente ansioso es una señal de que el yo no ha logrado con plenitud ese nivel de confiada autonomía. Una mayor apertura y flexibilidad se hacen posibles cuando el yo ha adquirido un grado de control suficiente para asegurar su supervivencia y la gratificación básica de sus necesidades.

La noción de Jung de que el yo se desarrolla a partir de colisiones con el entorno nos ofrece una manera creativa de mirar el potencial de todas aquellas experiencias inevitables de frustración ante un entorno no gratificante. A medida que el yo intenta aplicar su voluntad se encuentra con una cierta resistencia por parte de su entorno y si este choque se maneja bien el resultado será el crecimiento del yo. Esta manera de ver las cosas también nos alerta en cuanto a los intentos de asegurarle demasiada protección a un niño ante las embestidas de una realidad desafiante. Para estimular el crecimiento del yo, un ambiente sobreprotector con un clima constante no resulta particularmente útil.

TIPOS PSICOLÓGICOS

Una breve discusión de la teoría de los tipos psicológicos de Jung pertenece también a este capítulo sobre la consciencia del yo. Los editores de la *Obra completa* en su nota de introducción a *Tipos psicológicos* citan a Jung diciendo que ese trabajo podría verse como «una psicología de la consciencia considerada desde lo que podría llamarse una perspectiva clínica».[18] Las dos principales *actitudes* (introversión y extraversión) y las cuatro *funciones* (pensamiento, sentimiento, sensación e intuición) tienen una considerable influencia sobre la orientación del yo al emprender sus tareas y requisitos de adaptación. La disposición innata del yo hacia una

18. Jung, *Collected Works*, vol. 6, p. v.

de estas actitudes y funciones conforma su postura característica ante el mundo y ante la asimilación de la experiencia.

Las colisiones con la realidad despiertan el potencial del yo incipiente y le desafían para que entre en relación con el mundo. Semejantes colisiones también interrumpen la *participation mystique*[19] de la psique con el mundo que la rodea. Una vez despertado, el yo debe adaptarse a la realidad mediante todos los medios disponibles. Jung planteó que existen cuatro de estos medios o funciones del yo, cada uno de los cuales puede ser orientado por una actitud introvertida (que mira hacia adentro) o extrovertida (que mira hacia fuera). Una vez alcanzado un desarrollo considerable del yo, la tendencia innata del individuo para orientarse en el mundo —tanto interno como externo— comenzará a manifestarse de maneras definidas. Jung consideraba que el yo tiene una tendencia innata, genética, a preferir un *tipo* particular de combinación de actitud y función y apoyarse de manera secundaria en otra combinación complementaria para equilibrar, quedando la tercera y la cuarta menos utilizadas y por ende menos accesibles y desarrolladas. Estas combinaciones conforman lo que él llamó los «tipos psicológicos».

Por ejemplo, un individuo nace con una tendencia innata a adoptar una actitud introvertida hacia el mundo. Esta se manifiesta inicialmente como timidez en el niño y más adelante se desarrolla hacia una preferencia por intereses solitarios tales como la lectura y el estudio. Si esta actitud se combina con una tendencia innata a adaptarse al entorno

19. Jung tomó prestada esta expresión del antropólogo francés Lévy-Bruhl para describir la relación más primitiva del yo con el mundo y con el grupo o tribu que le rodea. *Participation mystique* se refiere a un estado de primitiva identidad entre uno mismo (individuo) y el objeto, independientemente de que el objeto sea una cosa, una persona o un grupo. Algunos líderes políticos muy carismáticos como Mao Tsé-Tung por ejemplo, trataron de cultivar este estado de consciencia en su pueblo: «Una China, una mente» —entendiéndose la mente de Mao— fue un eslogan del dictador chino durante su desastrosa revolución cultural.

utilizando la función del pensamiento, esta persona tendrá una inclinación natural para adaptarse al mundo buscando actividades —tales como la investigación científica o el estudio especializado— que se avengan a esta tendencia. En tales campos este individuo se desempeña bien, se siente seguro y encuentra satisfacción al funcionar de una manera que le resulta natural. En otras áreas como las relaciones sociales o la venta de productos de puerta en puerta, esta orientación de pensamiento introvertido será menos útil, el individuo puede sentirse perdido, incómodo y hasta presionado. Si dicho individuo nació en una cultura o una sociedad que favorece más la actitud extravertida que la introvertida, o en una familia que refuerza negativamente la introversión, el yo se ve forzado a adaptarse a su entorno desarrollando la extraversión. Esto se obtiene a un costo muy alto. El individuo introvertido tiene que efectuar un considerable esfuerzo psicológico para poder lograr esta tarea. Dado que la adaptación no se produce de manera natural también el observador tendrá la impresión de algo artificial. No funciona muy bien, sin embargo, es necesaria. Un individuo así funciona con un *handicap*, al igual que un extravertido por naturaleza tendría un *handicap* en una cultura introvertida.

Las diferencias tipológicas entre individuos son fuente de muchos conflictos familiares o de grupos. Los niños que son tipológicamente diferentes de sus padres con frecuencia son mal comprendidos y pueden ser forzados a adoptar una tipología falsa que se aviene a las preferencias de los padres. El niño con el perfil tipológico «correcto» será preferido y se convertirá en el favorito. Cada niño en una familia numerosa será un poco diferente tipológicamente, como lo son también usualmente los padres. Es probable que los extravertidos se agrupen contra los introvertidos, y los introvertidos no son buenos formando grupos y equipos. Por otro lado, los introvertidos son más hábiles para esconderse. Cuando las diferencias de tipo pueden ser reconocidas y apreciadas como un valor positivo, se puede obtener un gran enriquecimiento

para la vida familiar y las políticas de grupo. Lo que uno pueda aportar otros lo aprovecharán y el beneficio resultará precisamente porque no están en la misma longitud de onda. El reconocimiento y aprecio positivo de las diferencias tipológicas pueden formar la base para un pluralismo creativo tanto en la vida familiar como en la cultura.

Esta combinación de una función superior con una actitud preferida es la mejor herramienta del yo para adaptarse e interaccionar con el mundo externo e interno. Por otro lado, la cuarta función llamada también función inferior, es la menos disponible para el yo. La función secundaria junto a la función superior, es la más útil para el yo, de modo que la combinación de la función superior y la secundaria son las que se utilizan con mayor frecuencia y eficiencia para orientarse y obtener logros. La regla parece ser que una de estas dos funciones es extravertida y la otra introvertida. La función extravertida proporciona una lectura de la realidad exterior y la función introvertida provee de información sobre lo que ocurre en el mundo interior. El yo utiliza estas herramientas para controlar y transformar de la mejor manera posible tanto el mundo exterior como el interior.

Mucho de lo que experimentamos de las otras personas, y sin duda mucho de lo que reconocemos como nuestra propia personalidad, no pertenece a la consciencia del yo. La vitalidad que transmite una persona, las reacciones espontáneas, las respuestas emocionales a los demás y a la vida, las explosiones de humor y los brotes de tristeza, las desconcertantes complicaciones de la vida psicológica; todas estas cualidades y atributos serán asignados a otros aspectos de la psique más amplia y no a la consciencia del yo como tal. De manera que resulta incorrecto considerar al yo como equivalente a la totalidad de una persona. El yo es simplemente un agente, un foco de consciencia, el centro del darse cuenta. Le podemos atribuir unas veces demasiado y otras no lo suficiente.

Una vez que el yo ha alcanzado la suficiente autonomía y una medida de control sobre la consciencia, el sentimiento de libertad personal se vuelve una característica poderosa de la realidad subjetiva. A lo largo de la infancia y la adolescencia, los límites de la libertad personal se van probando, desafiando y expandiendo. Comúnmente los jóvenes viven con la ilusión de poseer un autocontrol y un libre albedrío mucho mayor de lo que es psicológicamente posible. Todas las limitaciones a la libertad parecen ser impuestas desde fuera, provenientes de la sociedad y los reglamentos externos, y hay poca consciencia de que el yo es igualmente controlado desde dentro. Una reflexión más cuidadosa revela que se es tan esclavo de la propia estructura de carácter y de los demonios internos como de las autoridades externas. A menudo esto no se reconoce hasta la segunda mitad de la vida, momento en que comienza a aparecer una consciencia de que uno mismo es su peor enemigo, su crítico más despiadado y su más severo patrón. El hado se va hilando desde dentro a la vez que los preceptos llegan desde fuera.

Jung tiene algunas reflexiones muy estimulantes sobre el tema de cuán libre es el albedrío. Tal como veremos en los capítulos siguientes, el yo no es más que una pequeña parte de un vasto mundo psicológico, así como la Tierra es una pequeña parte del Sistema Solar. Aprender que la Tierra gira alrededor del Sol es similar al darse cuenta de que el yo gira alrededor de una entidad psíquica mayor, el sí mismo. Ambas «revelaciones» son perturbadoras y desconcertantes para aquellos que han colocado el yo en el centro. La libertad del yo es limitada. «Dentro de los alcances del campo de la consciencia [el yo] tiene libre albedrío, como suele decirse», escribe Jung. «Por este concepto no entiendo nada filosófico, sino el conocido hecho psicológico de la llamada libre elección, en otras palabras, el sentimiento subjetivo de liber-

tad».[20] Dentro de su propio ámbito, la consciencia del yo tiene una cantidad de libertad aparente. Pero, ¿hasta dónde llega esa libertad? ¿Hasta qué grado tomamos nuestras elecciones basándonos en el condicionamiento y el hábito? Poder escoger una Coca-Cola en lugar de una Pepsi refleja una medida de libertad, pero de hecho esta elección está limitada por un condicionamiento previo, como por ejemplo la publicidad, y por la disponibilidad o falta de otras alternativas. A un niño se le puede estimular a poner en práctica su libre albedrío y hacer discriminaciones dándole a escoger entre tres camisas diferentes. El yo del niño se siente gratificado porque tiene la libertad de escoger la que quiere. Sin embargo la voluntad del niño está limitada por muchos factores: el sutil deseo de complacer a sus padres, o por el contrario, el deseo de rebelarse contra sus padres; por el rango de posibilidades existentes; por la presión de grupo y sus requisitos. La extensión real de nuestro libre albedrío, al igual que en el caso del niño, está limitada por el hábito, la presión, la disponibilidad, el condicionamiento y muchos otros factores. Para decirlo en palabras de Jung, «así como nuestro libre albedrío choca en el entorno con el orden de lo necesario, así también encuentra sus límites más allá del campo de la consciencia en el mundo interno, subjetivo, allí donde entra en conflicto con los hechos del sí mismo».[21] El mundo externo inflige limitaciones políticas y económicas, pero los factores subjetivos nos limitan en igual o mayor medida a la hora de ejercer nuestra libertad de elección.

Hablando en términos generales, son los contenidos del inconsciente los que cercenan el libre albedrío del yo. El apóstol Pablo expresó esto de forma clásica al confesar: «No acabo de comprender mi conducta, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago [...] porque el querer el bien está en mi pero no el hacerlo».[22] Los demonios de la

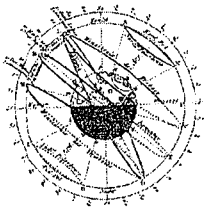
20. Jung, *op. cit.*, par. 9.
21. *Ibid.*
22. Romanos 7, 15-18.

contrariedad crean conflictos para el yo. Jung coincide: «Del mismo modo que las circunstancias externas nos sobrevienen y restringen, así también el sí mismo se comporta respecto del yo como *dato objetivo*, ante el cual nuestro libre albedrío no puede sin más ni más producir modificaciones».[23] Cuando la psique se apodera del yo y se impone como una necesidad interna incontrolable, el yo se siente derrotado y tiene que responder al mandato de aceptar su incapacidad para controlar la realidad interna de la misma manera como llegó a esta conclusión con respecto al mundo material y social que lo rodea. La mayoría de las personas, en el transcurso de sus vidas, llegan a reconocer que no puede n controlar el mundo externo, pero pocos son los que llegan a tener consciencia de que los procesos psíquicos internos tampoco están sujetos al control del yo.

Con esta discusión hemos comenzado a entrar en el territorio del inconsciente. En los próximos capítulos procederé a describir el punto de vista de Jung con respecto a las áreas inconscientes de la psique humana, que constituyen la más vasta extensión de su territorio.

23. Jung, *op. cit.*

2
El poblado interior
(Los complejos)



En el capítulo anterior vimos que la consciencia del yo —la superficie de la psique— está sujeta a perturbaciones y reacciones emocionales provocadas por las colisiones que ocurren entre el individuo y el ambiente externo. Jung consideraba que estas colisiones entre la psique y el mundo externo tienen una función positiva. Si no son demasiado violentas, tienden a estimular el desarrollo del yo en la medida en que le exigen a la consciencia una mayor capacidad de focalizar y, eventualmente, esto produce un aumento de la habilidad para resolver problemas y una mayor autonomía del individuo. Al verse obligado a escoger y decidir, el individuo desarrolla la capacidad de hacer más de lo mismo y hacerlo mejor. Es como desarrollar los músculos mediante la aplicación de tensión isométrica. El yo va creciendo a través de todas esas interacciones vigorosas con el mundo. Los peligros, atracciones, incomodidades, amenazas y frustraciones provenientes de otras personas o de diversos factores ambientales estimulan cierto grado de energía enfocada en la consciencia movilizando al yo para que pueda lidiar con esos impactos.

Existen, sin embargo, otras perturbaciones de la consciencia que no están claramente vinculadas a factores ambientales y que parecen fuera de toda proporción en relación a los estímulos observables. Lo que provoca estas perturba-

ciones no son en principio colisiones externas sino internas. A veces sucede que alguien pierde la razón sin motivo aparente, o tiene extrañas experiencias imaginarias internas que conducen a formas de conducta inexplicables. Se vuelve psicótico, alucina, sueña, o simplemente se enfurece, se enamora o corre como enajenado. Los seres humanos no siempre actúan racionalmente ni se comportan según los cálculos claros del interés personal. El «hombre racional» en el cual se han basado tantas teorías económicas es, en el mejor de los casos, solo una descripción parcial del verdadero funcionamiento del ser humano. Los humanos son conducidos por fuerzas psíquicas, son motivados por pensamientos que no se basan en procesos racionales y están sujetos a imágenes e influencias que se encuentran más allá de lo que puede medirse en el ambiente observable. En pocas palabras, somos criaturas gobernadas por emociones e imágenes y a la vez somos seres racionales, adaptados a nuestro ambiente. Soñamos tanto como reflexionamos y probablemente, sentimos mucho más de lo que pensamos. Gran parte de nuestros pensamientos están coloreados y moldeados por nuestras emociones, y muchos de nuestros cálculos racionales están al servicio de nuestras pasiones y nuestros temores. Fue el deseo de comprender este lado menos racional de la naturaleza humana lo que llevó a Jung a asirse de las herramientas del método científico y dedicar su vida a la investigación de aquello que da forma y motiva las emociones, fantasías y conductas humanas. El mundo interior era *terra incognita* en aquellos días y Jung descubrió que se trataba de un territorio poblado.

ALCANZAR EL INCONSCIENTE

Imaginen por un instante que la psique es un objeto tridimensional como el Sistema Solar. La consciencia del yo es la Tierra, el lugar en el que vivimos, al menos durante las horas en que estamos despiertos. El espacio que rodea la Tierra

está lleno de satélites y meteoritos, unos grandes y otros pequeños. Ese espacio sería lo que Jung llamó el inconsciente, y los primeros objetos con que nos encontramos al aventurarnos por este espacio son los que él denominó *complejos*. El inconsciente está poblado por complejos, y es ese el territorio que Jung exploró al comienzo de su carrera como psiquiatra. Más tarde habría de llamarlo el *inconsciente personal*.

Como psiquiatra comenzó a trazar el mapa de esta área de la psique antes de dedicarse a observar de cerca el complejo del yo o la naturaleza de la consciencia. Emprendió esta exploración inicial mediante el uso de una herramienta científica muy respetada a comienzos de siglo: el Experimento de la Asociación de Palabras.[1] Más adelante, también hizo uso de lo que había podido encontrar en sus lecturas de los primeros escritos de Freud. Provisto de la noción de la determinación inconsciente de los procesos mentales y del proceso de Asociación de Palabras, Jung dirigió un equipo de investigadores científicos para llevar a cabo una serie de experimentos en laboratorio, meticulosamente controlados, con el fin de determinar si dichos factores psicológicos inconscientes podían ser verificados empíricamente.

Los resultados de este proyecto se reunieron en el libro *Diagnostische Assoziationstudien* («Estudios sobre la Asociación de Palabras»), editado por Jung. Dichos estudios se realizaron en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de

1. El Experimento de la Asociación de Palabras fue una prueba inventada por Galton y revisada por el psicólogo alemán Wilhelm Wundt, quien lo introdujo en la psicología experimental del continente a finales del siglo XIX. Antes de ser adoptada por Jung y Bleuler, había sido utilizada principalmente para estudios teóricos sobre cómo las palabras e ideas son asociadas por la mente (véase *Collected Works*, vol. 2, par. 730). Orientado por Bleuler e inspirado por los trabajos de Freud sobre la importancia de los factores inconscientes en la vida mental, Jung trató de darle un uso práctico a la prueba en la clínica psiquiátrica, sin dejar de utilizar los resultados obtenidos para teorizar sobre la estructura de la psique.

Zurich con el apoyo y estímulo de su profesor, Eugen Bleuler.[2] El proyecto, concebido en 1902, continuó durante los cinco años que siguieron. Los resultados se publicaron por separado entre 1904 y 1910 en la revista *Journal für Psychologie und Neurologie*. Fue durante el transcurso de esos estudios experimentales cuando Jung comenzó a utilizar el término «complejo», tomado en un principio del psicólogo alemán Ziehen y luego enriquecido y ampliado con el producto de su propia investigación y teorización. Poco después este término fue adoptado también por Freud, y su uso se extendió en los círculos psicoanalíticos[3] hasta el momento en que Freud y Jung pusieron fin a su relación, después de lo cual se eliminó casi por completo del léxico freudiano junto con todo lo que pudiera ser «junguiano».

La teoría de los complejos fue la primera contribución importante de Jung a la comprensión del inconsciente y su estructura. En parte, fue la manera de Jung de conceptualizar lo que Freud había escrito hasta ese momento sobre los resultados psicológicos de la represión, sobre la perdurable importancia de la infancia para la estructura del carácter y sobre el enigma de la resistencia en el curso del análisis. Y aún hoy sigue siendo un concepto muy útil en la práctica analítica. ¿Cómo llegó Jung a descubrir y explicar este aspecto del inconsciente?

La pregunta que se formulaba en aquel momento era cómo penetrar en la mente salvando las barreras de la consciencia. Para investigar la consciencia basta con hacer preguntas y anotar las respuestas, o recurrir a la introspección. Pero ¿cómo lograr llegar más a fondo en el mundo subjetivo y estudiar sus estructuras y su funcionamiento? Para lidiar con ese proble-

2. Para obtener más detalles sobre esta investigación, véase Ellemberger, *The Discovery of the Unconscious*, p. 692 y ss.

3. Se podrá encontrar una discusión fascinante del uso que le dio Freud a los términos «complejo» y «complejo nuclear» en Kerr, *A Most Dangerous Method*, p. 247 y ss.

ma, Jung y un equipo de colegas de psiquiatría prepararon una serie de experimentos con sujetos humanos para tratar de ver si, al bombardear la psique con estímulos verbales y observar las respuestas en la consciencia —las «huellas», por decirlo así, de sutiles reacciones emocionales—, podían encontrar pruebas de la existencia de estructuras subyacentes. Trabajando estrechamente con sus colegas Bleuler, Wehrlin, Ruerst, Binswanger, Nunberg, y sobre todo Riklin, Jung comenzó por afinar el Experimento de la Asociación de Palabras para adecuarlo a sus propósitos y se basó en cuatrocientas palabras estímulo neutras, palabras comunes y cotidianas como «mesa», «cabeza», «tinta», «aguja», «pan y «lámpara».[4] Distribuidas entre estas palabras se encontraban palabras más provocativas, como «guerra», «golpear» y «acariciar». El número de palabras se redujo posteriormente a cien. Estas palabras estímulo, leídas una por una a un sujeto previamente instruido para que respondiera con la primera palabra que le viniera a la mente, daban lugar a una amplia variedad de reacciones. Se producían largas pausas, respuestas sin sentido, rimas, y respuestas sonoras, incluso reacciones fisiológicas que podían medirse mediante un dispositivo llamado psicogalvanómetro.[5]

La pregunta interesante para Jung entonces era: «¿Qué está sucediendo en la psique del sujeto de la prueba cuando se emite la palabra estímulo?». Buscó la emoción y, particularmente, buscó señales de estímulo de la ansiedad y sus efectos sobre la consciencia. Para ello se comenzaba por medir y anotar los tiempos de respuesta junto con su transcripción exacta. A continuación se repetían las palabras estímulo por segunda vez y se le pedía al sujeto que repitiera las respuestas anteriores. Nuevamente se anotaban los resultados. Se analizaba entonces la prueba, en primer lugar se calculaba el tiempo promedio de respuesta del sujeto, prome-

4. Jung, *Collected Works*, vol. 2, par. 8.
5. *Ibid.*, par. 1.015 y ss.

dio con el que se comparaban los tiempos de cada respuesta. Algunas palabras tardan un segundo en producir una respuesta, otras en cambio diez segundos; algunas no producen respuesta alguna, quedando el sujeto completamente bloqueado. Luego se anotaban también otros tipos de respuestas. Algunas palabras producían respuestas singulares como rimas, palabras sin sentido o asociaciones poco comunes. Jung consideró que estas respuestas eran *indicadores de complejo*: señales de ansiedad y evidencia de reacciones defensivas ante algún conflicto inconsciente. ¿Qué podían indicarle sobre la naturaleza del inconsciente?

LOS COMPLEJOS

Jung supuso que las perturbaciones de la consciencia que se registraban y medían como respuestas a estos estímulos verbales podían ser el resultado de asociaciones inconscientes evocadas por las palabras enunciadas. En esto su pensamiento era acorde a lo que Freud expresa en *La interpretación de los sueños*, libro en el que Freud argumentó que las imágenes de los sueños podían vincularse con pensamientos y sentimientos del día anterior (o de años anteriores, llegando inclusive hasta los años de infancia). Sin embargo, dichas asociaciones resultan oscuras y ocultas. Las asociaciones existen, pensó Jung, no tanto entre las palabras estímulo y las respuestas, como entre las palabras estímulo y ciertos contenidos ocultos, inconscientes. Algunas palabras estímulo activan contenidos inconscientes que a su vez son asociados a otros contenidos. Al ser estimulada esta red de material asociado —compuesta de recuerdos, fantasías, imágenes y pensamientos reprimidos— provoca una perturbación en la consciencia. Las señales de estas perturbaciones son los indicadores de la presencia de los complejos. Lo que causaba la perturbación aún debía ser descubierto y para ello se interrogaba al sujeto y, luego, si era necesario, se extendía el aná-

lisis. Pero las perturbaciones registradas por este experimento suministraron la clave para continuar la exploración y presentaron evidencia de que las estructuras inconscientes estaban localizadas, de hecho, por debajo del nivel de la consciencia. Con frecuencia los sujetos al comienzo no tenían idea de por qué ciertas palabras provocaban esas reacciones.

Jung observó que las perturbaciones que se registraban en el flujo de la consciencia, a veces se relacionaban con palabras aparentemente inocuas como «mesa» o «establo». Analizando los patrones de respuesta, encontró que las palabras que causan perturbación pueden ser agrupadas temáticamente. Estos grupos apuntan hacia un contenido común. Cuando se les pedía a los sujetos que hablaran de sus asociaciones con estos grupos de palabras estímulo, paulatinamente lograban hablar de momentos pasados cargados de emoción, a menudo asociados a un trauma. Resultó ser que las palabras estímulo despertaban asociaciones dolorosas que habían sido sepultadas en el inconsciente y eran esas asociaciones inquietantes las que perturbaban la consciencia. A los contenidos inconscientes responsables de las perturbaciones de la consciencia Jung los llamó «complejos».

Una vez establecido que los complejos existen en el inconsciente, Jung sintió interés por explorarlos con más detenimiento. Utilizando herramientas como el Experimento de la Asociación de Palabras podía medirlos con bastante precisión. La medición exacta podía transformar intuiciones vagas y teorías especulativas en datos científicos, un hecho satisfactorio para el temperamento científico de Jung. Jung cree que puede medir la carga emocional sujeta a un determinado complejo sumando el número de indicadores que genera el complejo y la gravedad de las perturbaciones. Esto le indicaba la cantidad relativa de energía psíquica atrapada en ese complejo. La investigación del inconsciente podía entonces ser cuantificada. Esta información se convertiría en importante para la terapia, en una guía hacia el lugar en que se localizaban los problemas emocionales más graves del pa-

ciente y qué tipo de trabajo debía llevarse a cabo durante el tratamiento. Esto es algo que resulta particularmente útil para la psicoterapia a corto plazo.

Los resultados de sus experimentos convencieron a Jung de que indudablemente existen entidades psíquicas fuera del campo de la consciencia, que son como satélites en relación a la consciencia del yo y pueden causarle al yo perturbaciones sorprendentes y a veces abrumadoras. Son esos duendecillos traviesos o esos demonios internos que pueden tomar por sorpresa a un individuo. Las perturbaciones causadas por los complejos han de ser diferenciadas de aquellas perturbaciones provocadas por factores apremiantes originados en el ambiente externo, aun cuando ambas pueden y suelen estar íntimamente relacionadas.

Cuando Jung envió su *Diagnostischen Assoziationstudien* a Freud en abril de 1906, Freud inmediatamente reconoció en Jung un intelecto afín y le contestó con una cálida carta de agradecimiento. Los dos hombres se reunieron un año después y, a partir de ese momento hasta que finalizaron su correspondencia a comienzos de 1913, su relación estuvo intelectual y emocionalmente cargada de intencionalidad e intensidad. Podríamos decir que entre ellos lograron estimular los complejos básicos del uno y el otro. No cabe duda de que estaban profundamente conectados por su interés por el inconsciente. Para Jung, la conexión personal con Freud tuvo considerables implicaciones para su carrera como psiquiatra así como para el posterior desarrollo de su propia teoría psicológica. Tanto su carrera como su teoría comenzaron a adquirir forma a la sombra de la creciente presencia cultural de Freud. Sin embargo, a pesar de todo eso, el mapa del mundo interior trazado por Jung a fin de cuentas es algo notablemente independiente de toda influencia freudiana. La mente de Jung era fundamentalmente no-freudiana, de modo que su mapa de la psique resulta considerablemente diferente del mapa de Freud. Para aquellos lectores que están familiarizados con la obra de Freud,

ello se irá haciendo evidente a lo largo de este libro. Ambos hombres vivieron en distintos universos intelectuales.

Para 1910, el trabajo teórico de Jung sobre los complejos estaba en buena parte concluido. En años posteriores continuó trabajando un poco sobre el tema, de hecho no añadió mucho material nuevo y tampoco cambió de opinión en cuanto al concepto básico de complejo a no ser para añadir que todo complejo contiene un componente arquetípico (es decir innato, primigenio). Su artículo «A Review of the Complex Theory» («Una revisión de la teoría de los complejos»),[6] publicado en 1934, constituye un excelente resumen de su trabajo. Escrito tiempo después de su ruptura con Freud, Jung hace referencia, de forma elogiosa, a su maestro y colega así como al psicoanálisis reconociendo el significativo aporte de Freud a su trabajo sobre la teoría de los complejos. Si existe un lugar en el cual se ha de hallar la influencia de Freud de manera importante en las teorías de Jung, es precisamente allí.

Vale la pena mencionar que Jung presentó «A Review of the Complex Theory» en mayo de 1934 en Bad Neuheim, Alemania, durante el 7.° Congreso de Psicoterapia. Para aquel entonces Jung era presidente de la Sociedad Médica Internacional de Psicoterapia, que patrocinaba el congreso. La situación política en Alemania en aquel momento estaba cargada de conflictos y confusión. Los nazis acababan de tomar el poder y atacaban a Freud, un judío cuya venenosa influencia debía ser erradicada de Alemania. Los libros de Freud eran quemados y sus ideas eran violentamente rechazadas. Jung había sido vicepresidente de la organización y había aceptado la presidencia en 1933, ahora tenía que enfrentarse a una serie de opciones políticas complicadas y peligrosas. Por un lado, se trataba de un pésimo momento para ser el dirigente de cualquier tipo de organización en países de habla alemana, en efecto los nazis vigilaban como halcones para detectar el más

6. Jung, *Collected Works*, vol. 8, pars. 194-219.

mínimo indicio de alejamiento de sus doctrinas racistas. La sociedad médica no era una excepción, Jung se veía tremendamente presionado para decir lo que los oficiales alemanes querían escuchar y para cumplir con su programa. Por otro lado, se trataba de un momento en el cual un psiquiatra no alemán podía marcar la diferencia en esta asociación internacional. La intención de Jung era la de mantener la organización como sociedad médica internacional. Una de sus primeras acciones como presidente consistió en modificar los estatutos para que los médicos alemanes judíos pudieran permanecer como miembros individuales aun cuando hubieran sido expulsados de todas las sociedades médicas alemanas. En 1933 era imposible saber cuál sería el desenlace provocado por el impulso funesto de los dirigentes nazis.

Sin embargo, también se trataba de un momento de oportunidad profesional para Jung. Freud había sido un personaje prominente entre los psiquiatras y psicólogos de Alemania durante la década anterior y ahora las ideas de Jung tenían una oportunidad de aparecer en primer plano. La moral de Jung caminaba sobre una cuerda floja. El mundo estaba observando y cada movimiento hecho por él afectaba a la opinión pública. La aceptación de la presidencia de esta organización médica por parte de Jung en 1933 y su papel en ella hasta 1940 han sido causa de muchas discusiones acaloradas tanto entonces como ahora. Las acusaciones de que Jung fue simpatizante de las políticas de Hitler y del programa nazi de «purificación» de la estirpe alemana tienen una fuente importante en las cosas que Jung hizo y dijo, tal vez inadvertidamente y bajo grave presión política, durante sus primeros años como presidente.[7]

7. Las variadas opiniones expresadas en esa discusión han sido publicadas en *Lingering Shadows*. Estos argumentos han sido revisados por Anthony Stevens en su libro *Jung*, en el cual toma marcadamente posición afirmando que Jung no fue culpable de antisemitismo ni de conductas pronazis. La posición contraria ha sido presentada en varios artículos por Andrew Samuels.

Un elemento a favor de Jung es el hecho de que presentara la conferencia «A Review of the Complex Theory», en Bad Neuheim en 1934, en su discurso inaugural como presidente. En ella no escatima en darle importancia a Freud. De hecho, le acredita toda la influencia que se puede razonablemente esperar de un mentor de antaño con el cual había roto relaciones y con quien no había hablado desde hacía veinte años. En 1934 era un acto de valentía hablar en tono positivo, por suave que este fuera, de Freud en Alemania. Cuando menos, Jung estaba protegiendo la reputación internacional de Freud al darle tanto crédito en su conferencia.

El artículo comienza con una presentación del Experimento de la Asociación de Palabras patrocinado y llevado a cabo por Jung durante los primeros años de su carrera. Habiendo aprendido mucho en el ínterin sobre cómo reaccionan los seres humanos entre ellos tanto en el encuadre clínico como en otros ambientes igualmente próximos o íntimos, inicia su reflexión enfocando las dimensiones psicológicas de la situación experimental. Señala que la situación experimental por sí misma conduce a la constelación de complejos. Las personalidades afectan unas en otras y cuando entran en interacción se crea un campo psíquico que estimula los complejos.

El término «constelación» aparece con frecuencia en los escritos de Jung y es un término importante en el léxico junguiano. Es una palabra que suele desconcertar al lector al principio. Usualmente, se refiere a la creación de un momento cargado psicológicamente, un momento en el cual la consciencia está siendo perturbada por un complejo o a punto de serlo. «Este término simplemente expresa el hecho de que la situación externa precipita un proceso psíquico en el cual ciertos contenidos se agrupan y se preparan para la acción. Cuando decimos que una persona está "constelada" queremos decir que ha adoptado una posición desde la cual es de esperarse que reaccione de una manera determinada».[8]

8. Jung, *op. cit.*, par. 198.

Las reacciones a un complejo son bastante predecibles una vez que se conocen los complejos específicos de un individuo. Coloquialmente, hacemos referencia a las áreas de la psique que están cargadas por un complejo como «teclas», como cuando alguien dice: «¡Ella sabe darme en la tecla apropiada!». Cuando uno toca esa tecla, se obtiene una reacción emocional. En otras palabras, un complejo ha sido constelado. Cuando hace tiempo que se conoce a una persona, uno sabe cuáles son algunas de esas teclas y suele evitarlas o bien hacer lo posible por tocarlas.

Todo el mundo ha tenido la experiencia de una constelación. Esto ocurre a lo largo de un espectro que va desde encontrarse ligeramente ansioso hasta perder el control y caer en la locura. Cuando se constela un complejo, existe la amenaza de una pérdida de control de las propias emociones y, en cierta medida, de la propia conducta. Uno reacciona irracionalmente y a menudo se arrepiente de ello después. Para aquellos que ven las cosas psicológicamente, es deprimente saber que uno ha pasado por eso muchas veces, que ha reaccionado de la misma manera en muchas ocasiones y que, sin embargo, nada le garantiza que no va a repetirlo una vez más. Cuando ocurre la constelación de un complejo es como si se estuviera poseído por un demonio, por una fuerza que supera la propia voluntad. Esto provoca una sensación de desamparo. Aun cuando uno se observa a sí mismo transformarse en víctima insensata de una compulsión interna que obliga a decir o hacer algo que se sabe sería preferible no decir o no hacer, el guión se desarrolla según lo previsto y se pronuncian las palabras, se efectúan los actos. Una fuerza intrapsíquica ha sido convocada por una situación que provoca la constelación.

Los arquitectos de estas constelaciones «son determinados complejos que poseen su propia energía».[9] Al decir «energía» (este término será considerado detalladamente en

9. *Ibid.*

el próximo capítulo) del complejo nos estamos refiriendo a la cantidad precisa de potencial para la acción y al sentimiento que está adherido al núcleo del complejo, como si este fuera un imán. Los complejos poseen energía y manifiestan una suerte de «rotación» electrónica, algo parecido a los electrones que rodean el núcleo de un átomo. Cuando una situación o un acontecimiento estimula un complejo, este provoca un estallido de energía que irrumpe en la consciencia. Su energía penetra la barrera de la consciencia del yo y lo inunda, haciendo que gire en la misma dirección y descargando así parte de la energía emocional que ha sido liberada por esta colisión. Al ocurrir esto, el yo deja de estar en pleno control de la consciencia o inclusive del cuerpo. La persona está sujeta a descargas energéticas que no están bajo el control del yo. Lo que el yo puede hacer, si es lo suficientemente fuerte, es contener parte de la energía del complejo en sí mismo, minimizando así la explosión emocional y física. En cierta medida, ninguno de nosotros es totalmente responsable de lo que dice y hace cuando cae en las garras de un complejo. No hace falta decir que esto no constituye un argumento de defensa ante un tribunal de justicia. A veces, la sociedad humana exige normas de un nivel superior al que permite la psique.

La complejidad (disculpen el juego de palabras) de la psique comienza a hacerse manifiesta. De hecho, la teoría de Jung era llamada a veces psicología de los complejos (antes que la usual denominación de psicología analítica): tanto la complejidad como el concepto de complejo son elementos fundamentales de la visión que tuvo Jung de la psique. Esta estaría constituida por muchos centros, cada uno con su propia energía así como cierta consciencia y propósito propios.

En esta manera de concebir la personalidad, el yo es un complejo entre muchos. Cada uno tiene su propio *quantum* específico de energía. Cuando hablamos de la energía del yo, la llamamos «libre albedrío». Si queremos referirnos a la cantidad de energía atada a un complejo, podemos hablar

del poder de nuestros demonios internos. Estos serían las compulsiones irracionales que se apoderan de nosotros y hacen con nosotros más o menos lo que se les antoja. Por lo general un complejo crea sus efectos dentro del ámbito de la consciencia, pero no siempre es así. A veces, las perturbaciones ocurren absolutamente fuera de la psique. Jung observó que un complejo puede afectar a objetos o a otras personas en el entorno. Puede actuar como un espíritu burlón o como una sutil influencia en otras personas.

Jung hizo otra interesante observación con respecto a los complejos. A veces un individuo puede bloquear los efectos de un estímulo y detener la constelación de un complejo: «Algunos sujetos con gran fuerza de voluntad, mediante una destreza verbal-motora, pueden bloquear el significado de una palabra estímulo con tiempos de reacción muy cortos de tal manera que el estímulo nos les llega, pero esto solo ocurre cuando se tienen que resguardar secretos personales realmente importantes».[10] Esto significa que la gente puede controlar sus reacciones inconscientes bloqueando intencionalmente los estímulos. Para superar este obstáculo en la situación experimental, Jung ideó el precursor del detector de mentiras. Fue una ingeniosa extensión del Experimento de la Asociación de Palabras.

Al medir la conductividad de la piel con un psicogalvanómetro, Jung demostró que los cambios en la conductividad se correlacionan con los indicadores de un complejo. En otras palabras, cuando una persona miente o trata de ocultar la evidencia de una reacción cargada por un complejo, el yo puede ser capaz de encubrir algunos de los indicadores, pero le resulta mucho más difícil suprimir las más sutiles reacciones fisiológicas. En respuesta a una palabra o pregunta detonante de un complejo un individuo puede presentar manos sudorosas, escalofríos o sequedad de boca. Con la medición de la conductividad de la piel Jung introdujo un método más

10. *Ibid.*

refinado para registrar indicadores de complejo. Utilizando este dispositivo, Jung pudo resolver un caso de robo en su hospital psiquiátrico.[11] Por supuesto este método no es infalible.

Normalmente, el yo de la mayoría de las personas es capaz en cierta medida de neutralizar los efectos de los complejos. Esta capacidad está al servicio de la necesidad de adaptación y de supervivencia. Esto es similar (o tal vez idéntico) a la capacidad de disociarse. Si uno no pudiese hacerlo, el yo dejaría de funcionar precisamente en los momentos de mayor peligro, cuando mantener la mente despejada resulta indispensable. En la vida profesional, es esencial poder dejar de lado los complejos personales en pro de un buen desempeño en el trabajo. Los psicoterapeutas deben saber poner entre paréntesis sus propias emociones y sus conflictos personales mientras están atendiendo a sus pacientes. Para poder estar allí para un paciente cuya vida está hecha pedazos, el terapeuta debe permanecer calmado aun cuando pueda estar atravesando un momento de caos en su propia vida. Todas la profesiones exigen que el trabajo se haga a pesar de lo que suceda en la vida personal. Como dicen en el teatro, el espectáculo debe continuar. Esto requiere la habilidad de anular los efectos de los complejos en la consciencia del yo, al menos en cierta medida. Al tratar el tema de la habilidad para contener las angustias personales y las reacciones a los complejos, Jung hace referencia a un destacado maestro en este arte, el diplomático francés Talleyrand. Los diplomáticos obran según las instrucciones de sus jefes de Estado y utilizan un vocabulario que revela muy poco de sus propios sentimientos o preferencias. Ellos valoran sobremanera el arte de hablar con términos que disimulan las emociones y no revelan los indicadores de complejo. Además tienen la ventaja de no estar conectados a un psicogalvanómetro.

11. Jung, «New Aspects of Criminal Psychology» («Nuevos aspectos de psicología delictiva») en *Collected Works*, vol. 2, pars. 1.316-1.347.

Usualmente se considera que los complejos son «personales», y es cierto que la mayoría de los complejos se generan en la vida particular y en la historia de una persona y que pertenecen estrictamente al individuo. Pero también existen complejos familiares y sociales. Dichos complejos pertenecen a un individuo de la misma manera que le puede pertenecer una enfermedad. La enfermedad está en un colectivo y al individuo «se le pega». Esto quiere decir que en una sociedad, psicológicamente hablando, muchas personas están sintonizadas de manera similar. Aquellas personas que crecen en las mismas familias, en grupos afines o bien en culturas tradicionales comparten una gran parte de esta estructura inconsciente común. Aun en una sociedad amplia y variada como la norteamericana, muchas experiencias típicas son compartidas por toda la población. Prácticamente todos los niños comienzan a ir a la escuela a la edad de cinco o seis años, pasan por las mismas experiencias de exámenes y temores de fracaso con sus eventuales humillaciones, luego pasan por la ansiedad de saber si serán aceptados o no en alguna universidad o en algún trabajo. Todas estas experiencias comunes en manos de personas en similares estructuras de autoridad crean patrones psicológicos basados en lo social mediante una especie de sutil programación del inconsciente personal. Los traumas compartidos producen complejos compartidos. Algunas veces estos complejos son generacionales. En una época se habló de la «mentalidad de la depresión» como algo característico de aquellos que entraron a la vida adulta en los años treinta y compartieron el trauma de la Gran Depresión. Hoy en día hablamos de los «veteranos de Vietnam» y suponemos que todos aquellos que participaron en esa guerra comparten más o menos el mismo tipo de complejo basado en los traumas provocados por los combates.

Es posible pensar en la existencia de un estrato cultural

del inconsciente, una suerte de inconsciente cultural.[12] Es personal porque se adquiere durante la vida del individuo, pero es colectivo en la medida en que se comparte con un grupo. El inconsciente, a este nivel, está estructurado por patrones y actitudes culturales más amplios y estos terminan influenciando las actitudes conscientes del individuo y sus complejos más particulares en un conjunto de premisas culturales inconscientes. (El inconsciente cultural difiere del inconsciente colectivo, que analizaré en el capítulo 4).

Esto nos plantea la interesante pregunta de cómo se forman los complejos. La respuesta habitual es a través del trauma, pero es necesario ubicar esta respuesta dentro de un contexto social más amplio. En algunos de sus estudios sobre asociación de palabras, Jung se dedicó a observar el efecto de las influencias familiares en la formación de contenidos inconscientes en los niños. A través del Experimento de la Asociación de Palabras encontró evidencias significativas de patrones de formación de complejos sorprendentemente similares entre miembros de una misma familia; entre madres e hijas, padres e hijos y madres e hijos, por ejemplo. De estas combinaciones, las más cercanas eran las de madres e hijas. Sus respuestas a las palabras estímulo revelaban ansiedades y conflictos casi idénticos. A partir de eso, Jung concluyó que el inconsciente está significativamente moldeado por las relaciones cercanas en el entorno familiar. Sus escritos no dejan claro cómo ocurre esto. ¿Será algún tipo de transmisión? ¿Será por la repetición de traumas similares traspasados de generación en generación? Esto no ha recibido respuesta.

Más adelante durante el desarrollo del niño, estas estructuras psíquicas tempranas se modifican considerablemente a causa de la exposición a un entorno cultural más amplio. La

12. Joseph Henderson ha sido el más fuerte ponente de este punto de vista en términos junguianos. Para una discusión detallada sobre el inconsciente cultural y sus varios aspectos, véase el artículo «Cultural Attitudes and the Cultural Unconscious» («Actitudes culturales y el inconsciente cultural») en *Shadow and Self*, pp. 103-126.

constante exposición de la psique a los estímulos sociales y culturales, desde la televisión hasta la escuela, se convierte en un factor en las etapas tardías de la infancia y esto reduce la influencia psicológica de la cultura étnica y familiar, al menos en una sociedad pluralista como la norteamericana. Cuando el grupo de pares se vuelve central, genera nuevos e importantes elementos estructurales, muchos de ellos basados en los patrones culturales existentes en ese momento. Sin embargo, los complejos iniciales inducidos por la familia no desaparecen de la psique. El complejo materno y el complejo paterno no dejan de dominar la escena en el inconsciente personal.[13] Ellos son los gigantes.

IMÁGENES PSÍQUICAS

Para aproximarse a la estructura básica del complejo, es necesario analizar sus partes. «¿Qué es entonces, científicamente hablando, un "complejo con tonalidad afectiva"?», se pregunta Jung. «Es la imagen de una determinada situación psíquica que tiene un fuerte acento emocional y, además, es incompatible con la actitud habitual de la consciencia».[14] La palabra «imagen» es clave en este contexto. Es un término sumamente importante para Jung. La imagen define la esencia de la psique. A veces Jung utiliza la palabra en latín *imago* en lugar de «imagen», para referirse a un complejo. La «imago de la madre» es el complejo de la madre en cuanto se distingue de la madre real. Lo que se quiere decir es que el complejo es una imagen y como tal pertenece esencialmente al mundo subjetivo; está hecho de pura psique, por así decirlo, si bien también representa una persona, experiencia o situación concreta. No debe ser confundido con una reali-

13. Este tema se ha tratado de manera exhaustiva en el trabajo revelador de Hans Dieckmann «Formation of and Dealing with Symbols in Borderline Patients».

14. Jung, *Collected Works*, vol. 8, par. 201.

dad objetiva, una persona real o un cuerpo concreto. El complejo es un objeto interno y en su núcleo es una imagen.

Tal vez resulte sorprendente que exista una correspondencia cercana entre una imagen psíquica y una realidad externa, aun cuando no existe ninguna posibilidad de que la psique haya sido marcada por esta o que la haya grabado a través de la experiencia. Konrad Lorenz, estudió las respuestas reflejo innatas en ciertos animales cuando reaccionaban a estímulos específicos. Por ejemplo, observó que pollitos que nunca habían sido expuestos a un halcón peregrino sabían correr a buscar refugio cuando uno volaba sobre ellos y su sombra aparecía en el suelo. Mediante el uso de dispositivos suspendidos por cables que proyectan sombras similares a las del halcón peregrino, los etólogos han podido demostrar que pollitos no entrenados, al ver la sombra, inmediatamente buscan refugio. La respuesta de autoprotección ante un depredador está integrada en el sistema del pollito, la imagen del depredador es innata y es reconocida sin necesidad de ser aprendida.

Los complejos funcionan de manera similar, solo que en el ser humano parecen ser casi instintivos y no realmente instintivos. Actúan como instintos en la medida en que provocan reacciones espontáneas ante determinadas situaciones o personas, pero no son puramente innatos de la misma manera en que lo son los instintos. En gran parte, los complejos son producto de la experiencia: trauma, interacciones y patrones familiares, condicionamiento cultural. Estos se combinan con algunos elementos innatos, llamados por Jung «imágenes arquetípicas», y así se conforma la totalidad del complejo. Los complejos son lo que permanece en la psique una vez que la experiencia ha sido digerida y reconstruida en forma de objetos internos. En los seres humanos los complejos funcionan como el equivalente de los instintos en otros mamíferos. Las *imagos* o complejos son, por decirlo de alguna manera, instintos humanos construidos.

Los sueños se forman a partir de estas imágenes incons-

cientes, los complejos. En varios de sus escritos, Jung habla de los complejos como arquitectos de los sueños. A lo largo del tiempo, los sueños presentan imágenes, patrones, repeticiones y temas que nos ofrecen un cuadro de la apariencia que tienen los complejos de una persona.

«Esta imagen tiene una poderosa coherencia interna, tiene su propia totalidad y, además, tiene un grado relativamente alto de autonomía, de manera que solo está sujeta al control de la consciencia en forma limitada y, por consiguiente, se comporta como un cuerpo extraño animado dentro de la esfera de la consciencia».[15] Cada una de estas características de la imagen —su coherencia interna, su totalidad, y su autonomía— es un aspecto importante de la definición del complejo dada por Jung. Un complejo posee una solidez psíquica; es estable y resistente a lo largo del tiempo. Permaneciendo en su propio espacio sin intervención o desafío por parte de la consciencia del yo, un complejo tiende a no cambiar mucho. Esto puede observarse en las repeticiones de los mismos patrones de reacción y descarga emocional, los mismos errores, las mismas elecciones desafortunadas que se repiten una y otra vez durante la vida de un individuo.

El análisis trata de descubrir los complejos y exponerlos a la reflexión consciente del yo. Esta intervención puede modificarlos en cierto modo. Durante el análisis un individuo aprende cómo funcionan los complejos, qué es lo que dispara su constelación y qué es lo que puede evitar su constante repetición. Sin una intervención similar por parte del yo, un complejo se comportará como un cuerpo extraño con vida propia o como una infección. En las garras de un complejo, una persona puede llegar a sentirse desamparada y emocionalmente fuera de control.

Generalmente, los efectos psicológicos de la constelación de un complejo perduran durante un largo período de tiempo después de que ha cesado el impacto del estímulo en la

15. *Ibid.*

psique. «Algunas investigaciones experimentales parecen indicar que la intensidad o la curva de actividad [del complejo] tiene la característica de una onda con una "longitud de onda" de horas, días o semanas».[16] El estímulo que provoca la constelación del complejo puede ser leve o fuerte, de larga o de corta duración, pero sus efectos en la psique pueden perdurar por largo tiempo y pueden aparecer en la consciencia como oleadas de emoción o de ansiedad. Uno de los signos de la efectividad de la psicoterapia es que las perturbaciones inducidas por complejos perduran un período más corto del que solían durar. Una recuperación más rápida de esas perturbaciones indica un fortalecimiento del yo y una integración del material psíquico, así como una reducción de la potencia del complejo. Una reducción en el tiempo de persistencia significa que el poder del complejo ha disminuido. Sin embargo, es necesario reconocer que un complejo nunca puede ser eliminado por completo. Los efectos a manera de ondas de la repercusión de un complejo son agotadores y debilitan. La descarga de un complejo poderoso puede consumir una cantidad enorme de energía psíquica y física.

FRAGMENTOS DE PERSONALIDAD

Los complejos también pueden ser considerados como fragmentos de personalidad o subpersonalidades. La personalidad de todo adulto es en cierto modo susceptible de desintegrarse porque está construida con fragmentos grandes y pequeños. Estos fragmentos pueden desprenderse. «Mis hallazgos con respecto a los complejos corroboran el inquietante cuadro de las posibilidades de una desintegración psíquica, ya que fundamentalmente no existe diferencia de principio entre una personalidad fragmentaria y un complejo. Tienen todas las características esenciales en común, has-

16. *Ibid.*

ta que se llega a la delicada pregunta de la consciencia fragmentada. No cabe duda de que los fragmentos de personalidad tienen su propia consciencia, pero saber si fragmentos psíquicos tan pequeños como los complejos también son capaces de tener consciencia propia sigue siendo una pregunta sin respuesta».[17] Con esto Jung está planteando una importante y muy sutil pregunta sobre las diferencias entre la disociación normal, los trastornos disociativos más severos y el trastorno de personalidad múltiple.

De cuando en cuando, todo ser humano puede disociarse y de hecho se disocia, experimentando leves estados alterados de consciencia o la posibilidad de desprenderse, o desconectarse, de una experiencia traumática para poder seguir funcionando. Estar «en complejo» es en sí un estado de disociación. La consciencia del yo se ve perturbada y, dependiendo de la extensión de la perturbación, puede caer en un estado de confusión y desorientación considerable. Puesto que los complejos poseen cierto tipo de consciencia propia, una persona que está «en complejo» está en cierto sentido poseída por una personalidad ajena. En el trastorno de personalidad múltiple, estos diversos estados de consciencia no están sujetos por una consciencia unificadora y el yo es incapaz de conectar las diferentes piezas en el espacio psíquico. En este caso, el yo se encuentra restringido a fragmentos de consciencia, mientras cada complejo posee una suerte de yo propio y cada uno opera más o menos independientemente. Cada uno tiene su propia identidad e inclusive su propio modo de control de las funciones somáticas. Algunos estudios de personalidades múltiples han reflejado conexiones psique-soma en cada una de las subpersonalidades que son sorprendentes, a tal punto que una personalidad puede dar muestras de habilidades o dificultades físicas que no aparecen en las otras. Una personalidad puede ser alérgica al tabaco y otra puede ser una fumadora empedernida.

17. *Ibid.*, par. 202.

La personalidad múltiple representa una forma extrema de disociación de la personalidad. Los procesos de integración que están normalmente activos en la psique han sido malogrados por un severo trauma de la infancia (a menudo un trauma sexual). Sin embargo, en menor grado, todos tenemos múltiples personalidades, porque todos tenemos complejos. La diferencia se encuentra en el hecho de que, por regla general, los complejos están subordinados a un yo integrado y por ende la consciencia del yo se mantiene durante la constelación de un complejo. Generalmente, los complejos tienen menos energía que el yo y solo dan muestras de una mínima consciencia propia. En contraste, el yo dispone de una cantidad considerable de energía y de voluntad, y es el centro primario de la consciencia.

Si bien el yo es responsable de mucho de lo que llamamos motivación y propósito, los otros complejos también parecen tener un propósito y una voluntad aparte. A menudo estos están en conflicto con lo que quiere el complejo del yo en un momento dado. Jung describe los complejos como «los actores en nuestros sueños, a los que nos enfrentamos con tanta impotencia; son los duendecillos caracterizados por el folklore danés en la historia del sacerdote que intentaba enseñar la oración del Señor a dos de ellos. Los duendecillos hacían grandes esfuerzos para repetir correctamente las palabras, pero ya en la primera frase no podían evitar decir: "Padre nuestro que no estás en los cielos". Ateniéndonos a la teoría, no ha de extrañarnos que estos complejos impíos sean indomables y nunca aprendan».[18] La moraleja de esta historia es que no se puede obligar a los complejos a hacer lo que el yo quiere que hagan. Son tercos e indisciplinados. Son como imágenes congeladas de eventos traumáticos. Y no solo se viven en los sueños sino también en la vida cotidiana, donde dejan al yo sintiéndose igualmente impotente.

18. *Ibid.*

Ulteriormente, Jung describe la estructura del complejo: está constituida por imágenes asociadas y recuerdos congelados de eventos traumáticos que están enterrados en el inconsciente y que no son fácilmente recuperables por el yo. Son recuerdos reprimidos. Lo que entreteje los diversos elementos asociados del complejo y los mantiene en su sitio es la emoción. Ese es el pegamento. «El contenido con tonalidad afectiva, el complejo, consta de un elemento nuclear y de un gran número de asociaciones consteladas secundariamente».[19] El elemento nuclear es la imagen y experiencia medular alrededor de la cual se forma el complejo; un fragmento de memoria congelada. Pero resulta que dicho núcleo está constituido por dos partes: una imagen o huella psíquica del trauma originario y una pieza innata (arquetípica) que está estrechamente relacionada con dicha experiencia. Ese núcleo dual del complejo va creciendo al acumular asociaciones a su alrededor, y esto puede continuar durante toda una vida. Por ejemplo, si un hombre, por el tono de su voz, por la manera en que reacciona ante la vida, por la intensidad de sus respuestas emocionales, le recuerda a una mujer el trato severo y ofensivo que recibió de su padre, es muy probable que provoque la constelación del complejo paterno de esa mujer. Si la mujer se relaciona con ese hombre por un cierto tiempo, se irá agregando material al complejo. Si el hombre llega a abusar de ella, el complejo paterno negativo aumentará y se reforzará, la mujer se volverá aún más reactiva a situaciones en las cuales se produce una constelación del complejo paterno. Cada vez más, tratará de evitar cualquier contacto con hombres parecidos o puede que se sienta irracionalmente atraída hacia ellos. En ambos casos la vida de esa mujer se va haciendo cada vez más restringida por el complejo. Cuanto más fuerte es el complejo, más se restringe el rango de libertad de elección del yo.

19. *Ibid.*

La posibilidad de modificar los complejos en futuras experiencias es, por supuesto, un beneficio para el individuo y el potencial de sanación de la psicoterapia depende precisamente de ello. La terapia implica una especie de deshielo o disolución de trozos de memoria congelada. En cierta medida permite reestructurar la personalidad ya que la transferencia permite que en diferentes momentos de la terapia, el terapeuta se coloque en el lugar de los padres (entre otras figuras de la psique), tanto de la madre como del padre. Cuando el terapeuta provoca la constelación de un complejo paterno o materno, el paciente puede tener la experiencia de una madre o un padre diferente y esa experiencia le agrega material al viejo complejo creando un nuevo estrato a su alrededor. Esta nueva estructura no sustituye completamente a la anterior, sin embargo puede modificarla considerablemente, hasta el punto de que el complejo no restrinja la vida del individuo de una manera tan debilitante. La severidad de la *imago* de un padre abusador puede reducirse —descongelarse— o ser desplazada por nuevas estructuras.

La otra pieza del núcleo del complejo es «un factor innato en el carácter de un individuo y está determinado por su disposición».[20] Esta pieza es arquetípica. En el caso de los complejos materno o paterno, por ejemplo, se trata de una imagen arquetípica de Madre o de Padre, una imagen que no deriva de la experiencia personal sino del inconsciente colectivo. Los elementos arquetípicos de la personalidad son disposiciones innatas a reaccionar, comportarse e interaccionar en ciertas maneras típicas y previsibles. Son parecidos a los mecanismos de respuesta innatos de los animales. Son heredados, no son adquiridos y le pertenecen a todo ser humano en virtud de su condición de humano. Son lo que nos hace característica y singularmente humanos. No solo el cuerpo sino también el alma —la psique— es específicamente humana y juntos crean la condición previa para toda experiencia,

20. *Ibid.*

desarrollo y educación posteriores. Desarrollaré la teoría de los arquetipos de Jung en los siguientes capítulos, por ahora, basta con reconocer que los elementos arquetípicos de la psique se viven y se padecen en la vida cotidiana a través de la experiencia de los complejos.

Hablando en términos generales, los complejos son creados por traumas. Con anterioridad al trauma, la pieza arquetípica existe como imagen y fuerza que motiva pero no posee las cualidades perturbadoras y causantes de angustia que tiene el complejo. El trauma crea en la memoria una imagen que está cargada emocionalmente y que se asocia con una imagen arquetípica, al juntarse estas dos se congelan en una estructura más o menos permanente. Esta estructura contiene una cantidad específica de energía con la cual puede atar otras imágenes asociadas y crear así una red. De esta manera un complejo se extiende y se enriquece con ulteriores experiencias de tipo similar. Pero no todos los traumas son de naturaleza externa o provocados por choques hirientes con el medio ambiente. Hay traumas que ocurren como eventos internos en la psique individual. Jung nos señala que los complejos también pueden ser creados o complementados por un «conflicto moral, que en última instancia deriva de la aparente imposibilidad de afirmar la totalidad de la propia naturaleza».[21] Las actitudes morales cambiantes de nuestras sociedades hacen que sea imposible manifestar completamente nuestra totalidad en numerosas situaciones. Tenemos que negar nuestros verdaderos sentimientos o abstenernos en nuestra expresión de los mismos para poder ser aceptados y, a veces, hasta para sobrevivir. Esos ajustes sociales efectuados para lograr la adaptación van creando una máscara social, una «persona», que excluye partes esenciales de uno mismo. Por lo general, la gente prefiere ser incluida en sus grupos sociales y aquellos que siempre dicen rudamente todo lo que les pasa por la cabeza o que no acatan las

21. *Ibid.*, par. 204.

normas del grupo suelen ser marginados o excluidos. Semejante dilema social coloca al individuo en lo que Jung llama un conflicto moral. En los niveles más profundos impera la necesidad de ser una totalidad. La naturaleza humana se rebela contra las censuras de la sociedad y la cultura cuando estas inhiben en demasía este impulso hacia la totalidad, y eso es una fuente ulterior de complejos.

Este fue el asunto sacado a la luz por Freud en Viena, una sociedad que oficialmente decía ser sexualmente inhibida y a la vez era flagrantemente hipócrita en cuanto a sus usos y costumbres sexuales. Freud demostró en qué manera los conflictos alrededor de la sexualidad se arraigan en patrones psicológicos y producen la neurosis. La sexualidad, parte constituyente de la naturaleza humana, se vuelve socialmente incompatible y como consecuencia se reprime y se separa de la consciencia. Esto crea un complejo sexual alrededor del cual se acumulan las experiencias traumáticas relacionadas con ese tema. Fundamentalmente, lo que hace de la represión de la sexualidad una fuente de patología es el imperativo persistente del organismo humano por lograr su innata totalidad y esta incluye una sexualidad no inhibida. No es el conflicto entre el individuo y la sociedad en sí mismo lo que causa el problema neurótico, como argumentó Freud, sino el conflicto moral que surge en una psique que por un lado quiere negarse a sí misma y por otro lado se ve obligada a afirmarse a sí misma.

LA IRRUPCIÓN DE LOS COMPLEJOS

Los complejos tienen la facultad de irrumpir súbita y espontáneamente en la consciencia y tomar posesión de las funciones del yo. Lo que en un primer momento parece ser pura espontaneidad, puede que no sea tan pura. A menudo existe un sutil estímulo que la precipita, y puede ser detectado si se indaga con suficiente minuciosidad en el pasado re-

ciente. Una depresión neurótica, por ejemplo, puede parecer endógena hasta que uno da con el pequeño insulto que la disparó. Cuando el yo está poseído de esta manera se asimila al complejo y sus propósitos, el resultado es lo que llamamos un *acting out*. En esa acción que toma el lugar de la palabra, el individuo por lo general no tiene consciencia de lo que está sucediendo. Simplemente siente que está de un cierto «estado de ánimo» y su conducta le parece congruente con el yo. Pero esa es precisamente la naturaleza de la posesión: el yo está siendo engañado y sigue creyendo que se está expresando libremente. Solo retrospectivamente se da uno cuenta de que «algo se apoderó de mí y me hizo hacerlo. ¡No sabía lo que estaba haciendo!». Si otra persona trata de señalarle que está actuando fuera de sí, la respuesta habitual es defensiva y rabiosa. El individuo que está poseído no reacciona amablemente. Jung dice que en la Edad Media semejante identificación con un complejo «recibía otro nombre; se le llamaba posesión. Probablemente nadie imagina tal estado como algo particularmente inocuo, y no hay en él diferencia alguna en principio entre un lapsus causado por un complejo y las peores blasfemias».[22] La diferencia es una cuestión de grado. Existen grados de posesión, desde los más ligeros y momentáneos hasta los psicóticos y crónicos. Lo que se observa en la posesión es que ciertos rasgos de personalidad que usualmente no forman parte del carácter y estilo habituales del yo se manifiestan de forma flagrante. Estas características desconocidas se han ido estructurando en el inconsciente durante un cierto tiempo y, repentinamente, el yo es avasallado por su opuesto interior. El individuo está poseído por el diablo y maldice aquellas cosas que previamente la consciencia mantenía como sagradas.

Las personas que padecen el síndrome de Tourette se comportan así de manera abierta y continua. En un individuo que disfruta de una «psicología normal», las personali-

22. *Ibid.*

dades aisladas se manifiestan en una multitud de formas más sutiles, algunas tan discretas que apenas se detectan: lapsus, olvidos... En el transcurso de una hora uno puede pasar por varios estados de consciencia, humores, subpersonalidades, y escasamente notar los cambios. Esta sutileza se va volviendo más burda a medida que se aproxima el nivel de la verdadera posesión. La posesión tiene una cualidad más extrema y diferente. Es difícil obviarla y, a menudo, adquiere los rasgos de un tipo de carácter específico. Un complejo de Redentor, por ejemplo, suele desarrollarse a partir de experiencias dolorosas de abandono vividas en la infancia y luego se manifiesta en una conducta que pasa por amabilidad y disposición a ayudar a los demás. Sin embargo, estas características no están integradas en el yo, tienden más bien a aparecer y desaparecer porque están arraigadas en un complejo autónomo sobre el cual el yo tiene poco control. Son las personas que no pueden evitar ser serviciales y permisivas sin que importe lo destructivo que eso pueda resultar para ellas o para los demás. En esos casos, la conducta está controlada por el complejo y por lo tanto escapa al control del yo. También tiene tendencia a fluctuar de manera más o menos arbitraria. Existen súbitas inconsistencias que son imposibles de anticipar o explicar. A veces una persona así puede ser excesivamente atenta y considerada, otras veces en cambio puede ser indiferente, despiadada y hasta abusiva. Otros fragmentos de psique (complejos) compiten por el patrocinio del yo. Cuando un yo con tendencia a la posesión deja de identificarse con un complejo, se moviliza hacia otro. Este otro, en la mayoría de los casos, es una suerte de hermano de sombra del primero. Un complejo Cristiano con sus rasgos espirituales, altruistas, generosos y orientados hacia lo superior, rivaliza con un complejo Diabólico exhibiendo una actitud materialista y egoísta. Ambos pueden alternarse para tomar posesión del yo, como en la historia del Dr. Jekill y el Sr. Hyde. Uno de ellos funcionará como el personaje oficial en muchas situaciones públicas sociales

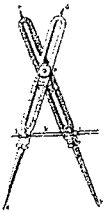
mientras el otro dominará a la personalidad consciente en la vida privada e íntima. Semejante yo es vulnerable a lo que Jung llamó la «enantiodromía», es decir, una inversión a lo opuesto.

Los complejos son los objetos del mundo interior. «De ellos dependen los altibajos de la vida personal. Ellos son los *lares* y *penates* (los dioses domésticos) que nos aguardan en nuestro hogar y cuya apacibilidad es peligroso exaltar».[23] Dichas deidades no deben ser tomadas a la ligera.

23. *Ibid.*

3

Energía psíquica
(Teoría de la libido)



Hasta ahora he descrito dos estructuras básicas de la psique —la consciencia del yo y los complejos— tal como Jung las concibió y escribió sobre ellas. Ahora voy a tomar en consideración la fuerza que anima a estas estructuras dándoles vida, es decir la *libido*. Es el deseo y la emoción, es la savia de la psique. Jung llamó la libido *energía psíquica*. En los dos capítulos anteriores, utilicé varias veces el término «energía», y es esa la característica dinámica de la psique. La teoría de la libido de Jung conceptualiza, de manera abstracta, las relaciones entre las diversas partes de la psique. Volviendo a la metáfora de la psique como Sistema Solar, este capítulo trata de la física y de las fuerzas que afectan a los diversos objetos que se encuentran en este universo.

En un sentido filosófico general, el tema de la energía psíquica ha sido investigado por los pensadores de todos los tiempos. No es algo nuevo y moderno reflexionar sobre las cuestiones de la fuerza vital, la voluntad, la pasión y la emoción, el ir y venir del interés y del deseo. Los filósofos occidentales se han ocupado de esos interrogantes desde Eráclito y Platón, y en Oriente, desde Lao-tsé y Confucio. En siglos más recientes, filósofos como Schopenhauer, Bergson y Nietzsche colocaron esos temas en el centro de su atención. También físicos como Anton Mesmer, con su teoría del flui-

do psíquico en el cuerpo, comenzaron a interesarse por el tema del movimiento psicológico y la motivación en formas más empíricas y casi científicas. El famoso físico-filósofo alemán del siglo XIX C. G. Carus, especuló extensivamente y en profundidad sobre el inconsciente como fuente de energía y observó la extensión de influencia sobre la mente consciente. Jung cita a figuras como esas, así como también a Von Hartman, Wundt, Schiller y Goethe, como precursores de su propio pensamiento. Si bien Freud fue quien le dio origen psicológico al término «libido» y fue la figura ante quien Jung se inclina en sus discusiones psicoanalíticas de la teoría de la libido, no fue el único que influenció a Jung y tampoco fue el único a quien Jung respondía en sus cuantiosos escritos sobre libido y energía psíquica.

Una toma de posición en cuanto a la naturaleza y el flujo de energía psíquica es, de hecho, fundamental para toda filosofía de la naturaleza humana y del alma, puesto que allí se encontrará la visión del autor sobre la motivación y los elementos dinámicos de la vida que establecen la distinción entre los seres vivos y los muertos. La diferenciación entre movimiento y estasis constituye una categoría básica del pensamiento humano y conduce espontáneamente a preguntarse qué es lo que marca la diferencia entre estos dos estados del ser. ¿Por qué se mueven los cuerpos físicos en el espacio y por qué se mueven en una dirección y no en otra? En la ciencia física, estas preguntas llevan a la elaboración de teorías de la causa y la formulación de las leyes del movimiento como, por ejemplo, la ley de la gravedad. Lo mismo ocurre en filosofía y psicología, donde las preguntas sobre la causa, la motivación y las leyes que rigen los cuerpos psíquicos tienen igual importancia. En psicología, esto se vuelve un asunto del alma y su movimiento y su poder de mover otros objetos. Aristóteles ponderó mucho sobre esto. La energía psíquica está presente en un cuerpo vivo y no lo está en un cadáver; está presente en la vida despierta y en la vida del sueño; es lo que marca la diferencia entre estar «encendido»

y estar «apagado» para usar una metáfora eléctrica. Pero ¿qué es eso?

SEXUALIDAD Y LIBIDO

Lo que Schopenhauer llamó «voluntad» y definió como el principal motivador de la actividad y el pensamiento humanos, Freud decidió denominarlo libido. Con esta terminología se define el elemento sensual de la naturaleza humana, que busca el placer. Para Freud, lo que califica esencialmente al alma es la energía sexual. La palabra latina *libido* se adecuaba particularmente bien a sus propósitos debido a su convicción de que el impulso sexual se encuentra en la base misma de la vida psíquica y es la fuente principal del movimiento de la psique. La teoría de la libido de Freud se convirtió, por una parte, en una manera elegante de hablar de la sexualidad, dándole al sexo un nombre en latín y haciendo que la conversación tuviese un matiz médico; por otra parte, fue una manera de emprender una discusión casi científica y abstracta sobre cómo la sexualidad mueve y motiva a un individuo llevándolo a una gran variedad de actividades diferentes y cómo, en algunos casos, termina por causar actitudes y comportamientos neuróticos.

Freud sostenía que la sexualidad es el principal elemento de motivación de casi todos los procesos mentales y conductas, si no de todos. La libido es la sustancia que enciende la maquinaria humana y la hace funcionar, aun cuando las actividades específicas que una persona puede estar llevando a cabo, como tocar el violín o contar dinero, no parezcan particularmente sexuales. La sexualidad es el principal motivador incluso de esas actividades humanas, así como la causa principal de los conflictos psicológicos que terminan por enredar a un individuo en la maraña de la neurosis y de las enfermedades mentales graves como la paranoia y la esquizofrenia. En última instancia, Freud quería demostrar que

todas las manifestaciones de la energía psíquica en la vida individual y colectiva podían ser atribuidas, al menos en una proporción significativa, al impulso sexual y a sus sublimaciones o represiones. Freud se esforzó especialmente en probar que en la base de todo trastorno, neurótico o psicótico, hay un conflicto sexual.

Ya en sus primeras discusiones con Freud sobre teoría psicológica y práctica clínica, Jung mostró grandes reservas con respecto a la primacía de la sexualidad e hizo la sugerencia obvia de que también podían existir otros impulsos que motivaran la vida humana. Por ejemplo, hay un impulso básico llamado *hambre*:

> Como debe usted de haber notado, es posible que mis reservas ante su visión de largo alcance obedezcan a mi falta de experiencia. Sin embargo, ¿no cree usted que unos cuantos fenómenos limítrofes puedan ser considerados más adecuadamente en función del otro impulso básico, el *hambre*: por ejemplo, comer, mamar (predominantemente hambre), besar (predominantemente sexualidad)?

Dos complejos simultáneos siempre terminan por fusionarse psicológicamente, de manera tal que uno de ellos contiene aspectos del otro.[1]

Esta nota de desacuerdo aparece en la segunda carta de Jung a Freud, fechada el 23 de octubre de 1906. Desde el comienzo mismo de esta colaboración es evidente que Jung tenía dudas y reservas sobre la insistencia de Freud en cuanto a la posición central del conflicto sexual en psicopatología. Durante los años que siguieron hubo muchas más cartas e intercambios publicados sobre el tema de los impulsos y las fuentes de la energía psíquica, y Jung se mostraba vacilante en su adhesión a la doctrina freudiana. «Bajo la influencia de la personalidad de Freud —escribiría Jung muchos años más tarde en su autobiografía— había hecho caso omiso en lo

1. William McGuire (ed.), *The Freud-Jung Letters*, pp. 6-7.

posible de mi propio juicio y reprimido mi sentido crítico. Esto constituía la condición previa para poder colaborar con él».[2] A veces, en sus primeros escritos, Jung parecía reducirlo todo al modelo freudiano. Sin embargo, resulta claro por la evidencia escrita que nunca llegó a ser discípulo acrítico de Freud, aun cuando haya podido contenerse en su desacuerdo para poder atenuar las diferencias y las potenciales contrariedades en la relación.

A fin de cuentas, el debate sobre cómo teorizar el concepto «energía psíquica» y qué nombre darle resultó ser mucho más que un simple detalle técnico. Mientras la visión temprana y divergente de Jung pudo parecer algo trivial y vaga, o tal vez basada en malentendidos de lo que Freud quería decir, las implicaciones fueron profundas y con el tiempo provocaron vastos desacuerdos tanto filosóficos, como teóricos y clínicos. De hecho, sus diferencias sobre el tema de la libido resultaron ser lo que definió el punto central de división teórica entre ellos. Lo que estaba en juego era la concepción de la naturaleza humana y el significado de la consciencia humana. En los primeros años, esto era imposible de prever con la claridad lograda a posteriori. Jung estaba aprendiendo a medida que avanzaba; aprendía de Freud y también de sus pacientes además de numerosas otras fuentes.

En el magistral ensayo «On Psychic Energy» («Sobre energía psíquica»),[3] publicado en 1928, Jung expone cabalmente su posición acerca del tema de la libido. Dicho ensayo es la fuente principal del presente capítulo. En el momento en que Jung lo escribió, a mediados de la década de 1920, habían pasado más de diez años desde que se había separado de Freud y del movimiento psicoanalítico. Este escrito tiene la cualidad de ser objetivo, mientras su importante obra anterior sobre el tema, *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912-1913)—traducido al inglés en 1916 por Beatri-

2. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 172.
3. Jung, *Collected Works*, vol. 8, pars. 1-30.

ce Hinkle con el título *Psychology of the Unconscious* («Psicología del inconsciente») y al cual habré de referirme a lo largo de este libro—, había sido escrito con premura, por lo cual delata un pensamiento innovador y febril que aún no ha logrado afirmarse. En esa obra temprana, elaborada mientras aún se hallaba en estrecha comunicación con Freud y seguía siendo el delfín y posible heredero como presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional, Jung trató la teoría de la libido como una suerte de problema lateral, pero esta se convirtió en el elemento central antes de concluirla. Tomaré brevemente en consideración esa obra como fundamento histórico, antes de pasar a describir el ensayo posterior de Jung sobre la energía psíquica.

En una carta a Freud con fecha del 14 de noviembre de 1911, Jung escribió:

> En mi segunda parte [de *Psychology of the Unconscious*] he llegado a una discusión fundamental de la teoría de la libido. Ese pasaje en su análisis de Schreber en el cual usted confronta el problema de la libido (pérdida de libido = pérdida de realidad) es uno de los puntos en que nuestros recorridos mentales se cruzan. A mi manera de ver, el concepto de libido tal como fue presentado en *Three Essays* necesita ser complementado por el factor genético para poder aplicarlo a la Dem[entia] praec[ox].[4]

Jung se está refiriendo aquí a su segundo capítulo en la parte II de *Psychology of the Unconscious*, «The Conception and the Genetic Theory of Libido» («La concepción y la teoría genética de la libido»). En dicho capítulo discute el problema, señalado en la carta arriba citada, de la relación entre la libido (tal como la define Freud sexualmente en «Three Essays on the Theory of Sexuality» [«Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad»] en 1905) y la *fonction du réel* (un término utilizado por el psiquiatra francés Pierre Janet para

4. McGuire, *op. cit.*, p. 461.

indicar la consciencia del yo). ¿Deriva esta última de la anterior? Si la consciencia del yo es un derivado de los apegos a objetos sexualmente determinados, se deduce que los trastornos de la sexualidad causarían trastornos en el yo, y por supuesto los trastornos del yo se considerarían arraigados en los trastornos sexuales. Lo que Freud (y el psicoanalista de Berlín Karl Abraham) querían argumentar era que los trastornos graves del yo, en la psicosis y la esquizofrenia, debían ser atribuidos a la pérdida de interés sexual en el mundo de los objetos, ya que la función de realidad y el apego a los objetos era creado principalmente por el interés sexual. Sin embargo, este es un argumento circular, y Jung así lo señala asertivamente.[5] En su lugar ofrece otra explicación para la esquizofrenia y la psicosis, pero esta otra explicación habría de conducirle a una revisión básica de la teoría de la libido.

Jung establece lo que él llama una posición genética en lugar de una posición descriptiva. Comienza con una concepción amplia de la libido como energía psíquica, según la concepción de voluntad enunciada por Schopenhauer. «Como usted sabe —le escribe a Freud en tono de disculpa—, yo siempre tengo que proceder desde fuera hacia dentro y desde el todo hacia la parte».[6] Ampliando el punto de vista, la libido sexual no es más que una rama de una voluntad o fuerza vital más general. Ese torrente general de energía psíquica tiene varios ramales y en la historia de la evolución humana algunos de estos ramales resultan más prominentes que otros en ciertos puntos. En algunas etapas del desarrollo humano, tanto colectivo como individual, la libido sexual es más prominente y fundamental que en otras etapas.

Por otra parte, escribe Jung, se puede argumentar que las actividades que una vez estuvieron estrechamente relacionadas con la sexualidad y podían sin duda ser vistas como de-

5. Jung, *Psychology of the Unconscious*, pp. 142-143.
6. McGuire, *op. cit.*, p. 460.

rivadas del instinto sexual, a lo largo de la evolución de la consciencia y de la cultura humanas se han separado del ámbito sexual hasta tal punto que han perdido toda relación con la sexualidad:

> Así descubrimos los primeros instintos de arte en los animales utilizados al servicio del impulso de creación, y limitados a la temporada del celo. El carácter sexual original de estas instituciones biológicas se fue perdiendo en su fijación orgánica y su independencia funcional. Aun cuando no puede haber duda en cuanto al origen sexual de la música, no dejaría de ser una generalización mediocre y antiestética si se hubiere de incluir la música en la categoría de la sexualidad. Semejante nomenclatura nos llevaría a clasificar la catedral de Colonia como mineralogía puesto que fue construida con piedras.[7]

A Jung le resultaba obvio que no todas las expresiones de la actividad psíquica tienen un origen o un propósito sexual, aun cuando puede ser que alguna vez hayan tenido tales conexiones en la historia primordial de la especie humana. Adoptando un punto de vista evolucionista, Jung siguió especulando sobre cómo aquellas actividades que habían sido sexuales en su significado e intención se transformaron, posteriormente en actividades no sexuales tales como la música y el arte.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ENERGÍA PSÍQUICA

¿Cómo se transforma la energía psíquica de una expresión simple del instinto, de una descarga de un impulso poderoso (por ejemplo, comer porque se tiene hambre o copular porque se está excitado) en una expresión cultural (por ejemplo, la *haute cuisine* o la composición musical)? ¿En qué momento dichas actividades dejan de ser «instintivas»

7. Jung, *Psychology of the Unconscious*, pp. 144-145.

en un sentido significativo de la palabra y se vuelven otra cosa con un significado y una intención notablemente diferentes?

En *Psychology of the Unconscious*, Jung argumenta que esa transformación de energía puede ocurrir en virtud de la capacidad innata de la mente humana de crear analogías. Los humanos tenemos la habilidad, y la necesidad, de pensar en metáforas y esto puede ser lo que se encuentra en la base de este proceso de transformación. Así, por ejemplo, cazar es como (*gleich wie*) encontrar una pareja sexual, de modo que esta analogía puede ser aplicada y utilizada para generar entusiasmo y excitación con respecto a la cacería. Con el paso del tiempo la actividad de la cacería desarrolla su propio significado cultural y sus propias motivaciones y así desarrolla una vida propia. Ya no necesita la metáfora sexual, de modo que la sexualidad deja de ser tan concretamente adecuada. Sin embargo siempre permanecen residuos de una fuerte analogía y estos residuos dejan abierta la posibilidad de hacer interpretaciones sexuales reductivas de las actividades culturales contemporáneas.

Debido a la tendencia a crear analogías, el mundo humano de la consciencia y la cultura se va expandiendo con el tiempo:

> Parecía como si, por medio de esta fantástica creación de analogías, cada vez más libido se fuera desexualizando gradualmente, porque se colocan cada vez más correlatos de fantasía en el lugar de la primitiva consecución de la libido sexual. Con esto se desarrolló paulatinamente una inmensa expansión de la idea del mundo porque nuevos objetos se asimilaron como símbolos sexuales.[8]

El mundo arcaico de la actividad y consciencia humanas se sexualizó a lo largo de los milenios pero también simultáneamente se «desexualizó»: se sexualizó porque constantemente se creaban más analogías a la sexualidad, pero se dese-

8. *Ibid.*, p. 156.

xualizó porque dichas analogías se alejaron cada vez más de su fuente originaria.

La comprensión de Jung fue que los motivos y pensamientos sexuales son lentamente reemplazados por metáforas, analogías y símbolos en la vida consciente e inconsciente del ser humano. No obstante, el motivo sexual reaparecerá intensamente durante las regresiones de la vida mental del paciente, en esto se basan las concepciones de Freud. Hasta aquí en la argumentación Jung aporta y añade argumentos de apoyo al argumento de que mucho de la vida mental del adulto humano moderno deriva de orígenes sexuales aun cuando está alejado de la sexualidad propiamente dicha. Semejantes diferencias con respecto a la ortodoxia freudiana no hubieran constituido una herejía. La parte más crítica habría de llegar más adelante, en el capítulo final de *Psychology of the Unconscious* llamado «The Sacrifice» («El sacrificio»), donde trataba el tema del incesto.

En su autobiografía, Jung recuerda:

> Cuando en mi trabajo sobre la libido llegué al final del capítulo sobre el sacrificio, sabía de antemano que ello me costaría la amistad con Freud. Tenía que exponer allí mi propia noción del incesto, la transformación decisiva del concepto de la libido... Para mí el incesto significaba solo en muy raros casos una complicación personal. En la mayoría de casos representaba algo de naturaleza altamente religiosa, razón por la cual desempeña en casi todas las cosmogonías y en numerosos mitos un papel decisivo. Pero Freud persistía en la interpretación textual y no podía captar el significado espiritual del incesto como símbolo. Yo sabía que él nunca podría aceptar mis ideas sobre este tema.[9]

¿Por qué fue la concepción del incesto de Jung lo que constituyó «la transformación decisiva del concepto de la libido»? Porque se apartó de la literalidad del deseo de incesto. Freud veía en el deseo de incesto un deseo inconsciente de

9. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 176.

poseer sexualmente a la madre real en un sentido literal. Jung, en cambio, interpretó el deseo de incesto simbólicamente como un anhelo por permanecer en el paraíso de la infancia. Este anhelo se hace más intenso cuando un individuo confronta un reto amenazador en la vida, para crecer, para adaptarse a un entorno lleno de dificultades. Lo que uno desea es meterse en la cama y taparse con la manta hasta la cabeza. La anhelada «madre», en la interpretación simbólica de Jung, sería el deseo de regresar al estado de dependencia infantil, a la niñez, a la inconsciencia y la irresponsabilidad. Esta es la motivación subyacente en muchas adicciones a las drogas y al alcohol. Por consiguiente, cuando aparecían fantasías incestuosas en el tratamiento de una neurosis, Jung las interpretaría como resistencias a la adaptación en lugar de ver en ellas la aparición de deseos inconscientes reales o de recuerdos de semejantes deseos en la infancia. La práctica del incesto en sentido literal en algunos pueblos de la Antigüedad, como los faraones egipcios por ejemplo, era considerada por Jung como religiosamente simbólica, como afirmación de un estado privilegiado y señal de la unión con una fuente divina de energía. Se refería al matrimonio con la «Madre como origen de la vida», no a la satisfacción de un deseo sexual en sentido literal. En realidad, argumenta Jung, la sexualidad tiene poco que ver con el incesto. El incesto es simbólicamente significativo, no biológicamente deseado.

Este tipo de interpretación simbólica de imágenes y temas psicológicos le producía dentera a Freud. Por encima y en contra de sus doctrinas, Jung sostenía que la libido no consiste simplemente en un deseo sexual por objetos específicos, y que tampoco ha de ser concebida como una suerte de presión interna que busca descargarse apegándose («catectizando» es el pretencioso término psicoanalítico) a objetos de amor. La libido es «voluntad». Con esto Jung se está inclinando ante Schopenhauer. Jung sigue adelante, la voluntad está dividida en dos partes, la voluntad de vida y la voluntad de muerte: «En la primera mitad de la vida la vo-

luntad [de la libido] es la del crecimiento, en la segunda mitad de la vida hace alusión, suavemente en un principio y luego audiblemente, a su voluntad de muerte».[10] Sorprendentemente, esta referencia a una libido dividida y a un deseo de muerte precede a la teoría de Freud del deseo de muerte en aproximadamente una década y probablemente esta teoría está inspirada y se debe a la colaboración entre Jung y Sabina Spielrein, una de sus estudiantes en aquellos días. Vale señalar que al revisarlo en 1952, Jung eliminó esas líneas del texto en la obra titulada *Símbolos de transformación*.[11] Para entonces había eliminado a Spielrein de su teoría y ya no abrazaba la noción de un instinto de muerte.

El tema del sacrificio sobre el cual Jung se extiende ampliamente en *Psychology of the Unconscious* es una pieza medular en su pensamiento sobre el crecimiento de la consciencia y la necesidad de la personalidad humana de desarrollar la madurez. Si los seres humanos permanecieran cautivos del deseo incestuoso y su conducta, simbólicamente hablando, no existiría movimiento psíquico para salir de la infancia. El paraíso sería el hogar. Al mismo tiempo, la especie humana dejaría de prosperar porque no podría producirse la adaptación a ambientes rigurosos y exigentes. El deseo incestuoso de una infancia eterna tuvo que ser sacrificado colectivamente en tiempos primordiales, y tiene que ser sacrificado de forma individual por cada persona contemporánea para poder promover el cambio en la consciencia hacia una consciencia mayor. Y para Jung este movimiento hacia la madurez psicológica se produce naturalmente mediante dinámicas y mecanismos internos. No tiene que ser inducido por amenazas externas. El gran sacrificio del incesto se hace voluntariamente, no (como enseña la teoría freudiana) debido a las amenazas de castración. La teoría de Freud del parricidio o de la expiación de la culpa como base de la consciencia

10. Jung, *Psychology of the Unconscious*, p. 480.
11. Jung, *Collected Works*, vol. 5.

cia era algo ajeno al pensamiento de Jung. Los humanos desarrollan la consciencia, la moral y la cultura de forma natural, como parte de su naturaleza. En otras palabras, la cultura es parte de la naturaleza de la especie humana.

En *Psychology of the Unconscious*, Jung expone el argumento de que la transformación de la libido no ocurre por medio de un conflicto entre el impulso sexual y la realidad externa sino más bien por medio de la intervención de un mecanismo intrínseco de la naturaleza humana. Dicho mecanismo produce el sacrificio del incesto en pro del desarrollo. Podemos observarlo operar en muchas religiones, en particular el mitraismo y el cristianismo, dos religiones que Jung compara en esta obra.

En ese momento de su carrera, Jung aún no había elaborado el concepto del arquetipo como fuerza que le da estructura a la psique y a la energía psíquica. Esto lo desarrollaría más tarde logrando alcanzar una especificidad mucho mayor en la exploración de las diversas transformaciones que se originan en la base instintiva. Cuando llevó a cabo la extensa revisión del texto de 1912-1913, que publicó en 1952 con el título *Símbolos de transformación*, introdujo en muchos lugares la teoría de los arquetipos con el fin de lograr ese tipo de especificación. Sin embargo, en 1913 Jung estaba limitado teóricamente y solo pudo expresar vagamente la noción de la presencia de un movimiento natural hacia el sacrificio de satisfacer el instinto, innato en el sistema psíquico humano y sin el cual la cultura y la consciencia humanas tal como las conocemos no serían posibles. El sacrificio es lo que explica la transformación de la energía de una forma de expresión y actividad hacia otra, pero en aquellos días no quedaba claro cuál era la motivación que conduce al ser humano a realizar semejantes sacrificios.[12] Además, está la pre-

12. Resulta interesante conocer el punto de vista de Jung con respecto al trabajo. En su opinión, la ética del trabajo es emancipadora de las ataduras del deseo incestuoso. «La abolición de la esclavitud fue la condición necesaria para esa sublimación [de la sexualidad incestuosa], puesto que

gunta de saber qué es lo que dirige la energía a lo largo de ciertos caminos hacia determinadas ocupaciones y esfuerzos. Una clave esclarecedora podría ser la capacidad que tienen los *símbolos* de transformar y dirigir la libido.

Tomando esta posición sobre el instinto y la libido, Jung sabía que sus días como heredero de Freud estaban contados. Freud no era alguien que tolerara grandes diferencias de opinión entre sus seguidores. La autoridad estaba en juego y Freud exigiría una reverencia intelectual. Jung se resistió y ese fue el *quid* psicológico de la amarga separación de esos dos grandes hombres.[13]

Efectivamente, sucedió que la relación con Freud terminó pocos meses después de la publicación de la segunda parte de *Psychology of the Unconscious*. La fecha de publicación

---

en la Antigüedad no se había reconocido el deber del trabajo y el trabajo como un deber, como una necesidad social de fundamental importancia. El trabajo del esclavo era trabajo compulsivo, la contraparte de la igualmente desastrosa compulsión de la libido del privilegiado. Fue sólo la obligación de trabajar lo que hizo posible a largo plazo en el individuo ese «drenaje» continuo del inconsciente, inundado por la constante regresión de la libido. La indolencia es el comienzo de todos los vicios, porque en una condición de ensoñación perezosa la libido tiene hartas oportunidades de hundirse en sí misma, creando así obligaciones compulsivas mediante vínculos incestuosos reanimados por la regresión. La mejor liberación se da a través del *trabajo constante*. Sin embargo, el trabajo es la salvación únicamente cuando es un acto libre y no contiene nada de la compulsión infantil. En ese sentido, la ceremonia religiosa se presenta en un alto grado como una inactividad organizada, y al mismo tiempo como la precursora del trabajo moderno» (*Psychology of the Unconscious*, p. 455). Esta es una versión de la noción *Arbeit macht frei* («El trabajo os hará libres»), tan detestablemente utilizada por los nazis en sus campos de concentración, en los cuales precisamente se institucionalizaba la esclavitud. Es cuando el trabajo se escoge y se acepta libremente como un deber hacia la vida cuando puede ocurrir la transformación de la libido. Cuando uno escoge libremente una vocación y sacrifica voluntariamente mucho placer y gratificación sensual en pro del aprendizaje y realización de esa vocación, la transformación de la libido ha sido lograda.

13. George Hoganson discute ampliamente esta cuestión de la autoridad en su libro *Jung's Struggle with Freud*.

fue septiembre de 1912, cuando apareció el texto en el sexto volumen del *Jahrbuch für psychoanalystische und psychopathologische Forschungen*, del cual Jung era editor en jefe. Para Jung, el propósito de diferir de Freud sobre la definición y concepción de libido era el de evitar su grave reduccionismo, que considera que toda manifestación de vida consciente y actividad cultural puede ser asignable a la sexualidad en uno u otro de sus variados sabores. Para Freud, el propósito de insistir en la función central de la sexualidad era el de mantener el ángulo de la visión psicoanalítica enfocado en la manera en que el ser humano civilizado evita la verdad y sufre por tener que lidiar tan tortuosamente con la sexualidad. Además, Jung estaba apuntando hacia la creación de una teoría general de la energía y una psicología general, mientras Freud estaba empeñado en escarbar cada vez más a fondo en las distorsiones y los subterfugios de la vida psicológica en lo que se refiere a la sexualidad y (más tarde) a la destructividad y el deseo de muerte.

En 1928, cuando publicó «On Psychic Energy», Jung había pasado más de veinte años reflexionando acerca de este tema. Su detallada argumentación y sus referencias a varias autoridades aún reflejan en este ensayo su desacuerdo con Freud y el psicoanálisis, pero también representan su deseo de presentar un razonamiento sólido para una consideración general de la libido como energía psíquica.

LA FÍSICA COMO MODELO

La física, con la cual Jung no estaba particularmente familiarizado pero que estaba muy presente en Zurich a comienzos del siglo XX, le proporcionó un modelo para reflexionar sobre la energía psíquica. Para Jung constituía una metáfora que le ofrecía la posibilidad de formular un conjunto similar de correspondencias para la energía psíquica. La física había elaborado una detallada teoría de la energía, con leyes de

causalidad, entropía, conservación de la energía, transformación, etcétera. Tomando en consideración estas leyes de la física y dejando de lado las fórmulas y ecuaciones matemáticas, Jung se dedicó a elaborar una aproximación conceptual de la psique en una manera que nos recuerda sus primeros trabajos de psicología experimental con el Experimento de la Asociación de Palabras. Jung señala que cuando tratamos con la energía nos orientamos hacia la cuantificación.[14]

La energía es una abstracción a partir del mundo de los objetos, dice Jung. Uno no la puede ver, tocar, ni probar. Hablar de energía es ocuparse de la relación entre los objetos en lugar de ocuparse de los objetos mismos. Por ejemplo, la gravedad describe la manera en que un objeto afecta a otro pero no dice nada, específicamente, sobre la cualidad de los objetos en cuestión. De manera similar, nos dice Jung, una teoría de la energía psíquica, o libido, debería explicar cómo se afectan entre sí los objetos del mundo psíquico.

Jung argumenta que la energía es finalista y tiene que ver con la transferencia de movimiento o *momentum* entre objetos (psíquicos) a medida que estos se desplazan irreversiblemente a lo largo de un gradiente hasta alcanzar un estado de equilibrio. Esto se asemeja a la descripción de una cadena física de acontecimientos: cuando un objeto choca con otro, el primero pierde velocidad mientras aumenta el *momentum* del segundo. Aquí se aplica la ley de la conservación de la energía que dice que la energía no se crea ni se destruye, por lo tanto, la cantidad de energía que abandona al primer objeto es recibida por el segundo. Esto se puede medir con precisión. Entonces, si bien la energía es abstracta e intangible, sus efectos son observables, como puede confirmarlo cualquiera que juegue al billar. Jung aplicó este modelo a la psique y su ensayo trata sobre la medición de la energía psíquica y el pensar la vida psíquica en términos de movimientos y transferencias de energía.

14. Jung, *Collected Works*, vol. 8, par. 6 y ss.

«La empatía conduce hacia el punto de vista mecanicista, la abstracción conduce hacia el punto de vista energético»,[15] escribe Jung, y continúa contrastando esas dos maneras de aprehender la realidad física y psíquica. Las perspectivas son incompatibles y sin embargo ambas son ciertas. «La aproximación causal-mecanicista describe la secuencia de hechos, *a-b-c-d*, de la siguiente manera: *a* es la causa de *b*, *b* es la causa de *c*, y así sucesivamente»,[16] su punto de enfoque se ubica en lo causal. Esta bola le pega a una segunda que le pega a la tercera. El primer choque causa un efecto, que a su vez causa otro efecto, y así sucesivamente. Se rastrean entonces los efectos hasta dar con la causa inicial. «Aquí el concepto de efecto se presenta como la indicación de una cualidad, como una "virtud" de la causa, en otras palabras, como un dinamismo».[17] Al aplicar esta perspectiva a la vida psicológica, el complejo es visto como causado por un trauma. La fuerza del trauma penetra en el sistema psíquico, causando una serie de efectos que se siguen manifestando durante muchos años en forma de síntomas. Desde una perspectiva mecanicista, el trauma es considerado como el origen causal del complejo. El comprender esto lleva a uno a la empatía con el traumatizado.

«La perspectiva finalista-energética por otra parte —escribe Jung—, describe la misma secuencia de la siguiente manera: *a-b-c-d* son medios hacia la transformación de la energía, que fluye sin causa alguna desde *a*, el estado improbable, entrópicamente hacia *b-c* y así hasta el estado probable *d*. Aquí se hace caso omiso del efecto causal, dado que solamente se toman en cuenta las intensidades del efecto. En la medida en que las intensidades son las mismas, se podría colocar *w-x-y-z* en lugar de *a-b-c-d*».[18] Al aplicar esta perspec-

15. *Ibid.*, par. 5.
16. *Ibid.*, par. 58.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*

tiva a la vida psicológica —y aquí podemos entender por qué la calificó de abstracta y no empática— sea cual sea el punto alcanzado en la vida, psicológica o emocionalmente hablando, ese es el punto al cual ha conducido la intensidad de los gradientes para poder lograr un estado de equilibrio. El equilibrio es el objetivo y, en ese sentido, es la causa, una causa final que atrae hacia sí toda una cadena de eventos. Es una historia de «sucedió así». Lo causal parece ser el destino personal.[19]

Sea cual sea la razón —ya sea impulsada desde atrás o atraída hacia una meta en el futuro— la energía se mueve. Según la ley física de la entropía, la energía fluye de niveles más altos a niveles más bajos hacia estados más probables de intensidad; por otra parte, según la ley de la negaentropía, se mueve hacia estados de mayor complejidad. La perspectiva energética considera el estado final como el hecho más importante, en cambio la perspectiva mecanicista-causal se centra en el impulso inicial que introdujo la energía en el sistema en el primer momento. Ninguna de las dos perspectivas encuentra que los re-

19. Un psicoterapeuta que adoptara esta perspectiva finalista-energética podría ser visto como alguien impersonal y no empático. Poca atención se le daría a los factores causales como los traumas infantiles y las relaciones conflictivas y de abuso en el pasado. El foco de atención estaría en darle seguimiento al flujo de energía desde el yo hacia el inconsciente (regresión) y de ahí hacia una nueva adaptación (progresión) y en el análisis de actitudes y estructuras cognoscitivas que puedan evitar o bloquear el flujo de la libido hacia su gradiente o canalización natural. Se trata de una aproximación mucho más cognitiva. El analista empático, por otra parte, buscaría las razones pasadas de las dificultades presentes y se mostraría comprensivo de cómo el pasado creó los problemas en el presente. En términos generales, Jung consideraba que la aproximación freudiana era del tipo causal-mecanicista, empática, mientras su propia aproximación era más bien del tipo finalista-energético e impersonal. El analista que procede a una disección de la psique con la intención de analizar el movimiento de energía para facilitar su flujo hacia la meta del equilibrio utiliza el método impersonal. Los extravertidos, según la comprensión tipológica de Jung, suelen sentirse más atraídos hacia las teorías causales, mientras los introvertidos prefieren una aproximación finalista, que es más abstracta. Muchos analistas contemporáneos tratan de combinar ambas perspectivas.

sultados sean producto del azar o que sean imposibles de predecir. Ambas son potencialmente científicas.

Es importante mencionar que Jung no está tratando aquí cuestiones de propósito final o sentido definitivo. Habiendo sido acusado más de una vez de místico, tenía una particular sensibilidad ante el peligro de proyectar sentido y propósito en los procesos naturales. Él no considera la perspectiva finalista-energética como teleológica, en el sentido religioso de los procesos naturales e históricos que apuntan y buscan una conclusión espiritual significativa. Se está simplemente refiriendo a una perspectiva que observa la transferencia de energía de estados menos probables a estados más probables. Preguntas como «¿existe un diseñador detrás del diseño?», «¿Dios controla y guía la energía llevándola hacia conclusiones y metas predestinadas?» son interesantes metafísicamente, pero Jung no tenía intención de tratar esos punto en ese momento. Solo está hablando de la transferencia de energía de un nivel a otro.

Si bien su teoría psicológica es finalista en muchas e importantes maneras, Jung también trató de lograr una síntesis entre la perspectiva causal y la final. Consideró que el desacuerdo entre Freud y Adler podía ser atribuido a la diferencia entre una psicología causal y una psicología finalista. Mientras la psicología de Freud (extravertida) busca las causas, la psicología finalista de Adler (introvertida) se ocupa de los puntos finales. Adler consideraba que, fuera cual fuese, la situación de vida presente de una persona se elaborara con la finalidad de adecuarse a las necesidades y preferencias individuales de esa persona. La perspectiva finalista-energética de Adler estaba en total conflicto con la posición mecanicista-causal de Freud. Jung estaba buscando un terreno intermedio, una posición que pudiese tomar en cuenta ambas perspectivas.[20]

20. La diferencia entre Adler y Freud fue un elemento importante del conflicto de Jung con Freud y sus constantes esfuerzos para comprender

Estos modelos, el causal-mecanicista y el finalista, comienzan con una premisa diferente en cuanto a los estados de origen de la energía. El modelo causal-mecanicista comienza con el supuesto de una estasis original. Al comienzo nada ha ocurrido aún y nada ocurrirá hasta que algo intervenga desde fuera del sistema y proporcione un impulso de energía. Si alguien golpea una pelota y esta a su vez golpea otra, se pone en movimiento una sucesión de eventos en cadena. La posición finalista-energética, en cambio, supone la existencia al comienzo de un estado altamente energizado a partir del cual emergen patrones de movimiento a medida que la energía busca estados más probables, hasta lograr el equilibrio y la estasis. Jung diría entonces que los complejos, por ejemplo, poseen un *quantum* específico de energía y

---

las dinámicas interpersonales fueron parte de su teoría de los tipos psicológicos. Una de las razones por la cual Jung se vio atraído a investigar las diferencias de personalidad en términos de tipo psicológico estaba relacionada con la intención de entender la diferencia entre las posiciones teóricas de Adler y de Freud. Ambas teorías tenían mucho que ofrecer y ambas parecían correctas en muchas maneras. Sin embargo, Jung, quien difería tanto de Adler como de Freud, concluyó que la teoría de Freud era fundamentalmente extravertida porque asumía pulsiones que buscaban satisfacción y descargaba por medio de los objetos, mientras la de Adler era fundamentalmente introvertida porque asumía que básicamente las personas buscaban establecer un control sobre los objetos. Jung consideraba que la necesidad de poder descrita en la teoría de Adler era básicamente la necesidad de los individuos introvertidos de controlar el mundo de los objetos más que relacionarse con este y derivar placer del mismo. Las personas introvertidas son motivadas en mayor medida por la pulsión de poder y control sobre objetos amenazantes que por la búsqueda del placer. Los extravertidos, en cambio, se orientan en función del principio de placer y estas personas corresponden a la perspectiva psicológica de Freud. Tanto Freud, quien ve a los seres humanos como seres básicamente extravertidos y llevados por el principio de placer, como Adler, quien los ve como introvertidos y llevados por la necesidad de poder, ofrecían explicaciones acertadas de la conducta humana, pero cada uno de ellos se aproxima a la psique desde una perspectiva diferente y en cierta medida, describe un tipo diferente de individuo.

esto puede producir un movimiento si el sistema psíquico se encuentra en desequilibrio. Los complejos no solamente son reactivos, sino que a veces también pueden ser creativos. Si los complejos no fueran proactivos y creativos sino únicamente reactivos, no serían considerados autónomos en el sentido estricto de la palabra. Bajo ciertas condiciones, se abrirán camino hacia la consciencia, a partir de una fantasía o un deseo o un pensamiento que de ninguna manera fue provocado por el ambiente externo. El estímulo ambiental simplemente invita o libera la energía que está acumulada en el complejo. Visto desde el punto de vista finalista, el complejo parece estar intentando liberar parte de su energía para regresar a un nivel de energía más bajo. Lo logra mediante la incorporación en la consciencia de un pensamiento, un sentimiento o un estado de ánimo, una fantasía, lo cual lleva a una persona a comportarse de una cierta manera. Cuando se ha llevado a cabo la descarga de energía, se asienta en un estado más latente en el inconsciente y espera la acumulación de más energía proveniente del sistema intrapsíquico o la constelación por un estímulo externo.

LA FUENTE DE ENERGÍA

En el ensayo «On Psychic Energy», Jung no se detiene en detalles en cuanto a las fuentes específicas de la energía de un complejo. Solamente afirma que la energía psíquica se distribuye entre los varios componentes de la psique y a él le interesa estudiar cómo se puede rastrear, desde el punto de vista finalista, la distribución de la energía de un estado a otro. Sus preguntas son: ¿cómo se mueve la energía dentro de la psique?; ¿por qué algunos complejos tienen más energía que otros o a veces están más energizados en un momento que en otro?; y la energía del instinto, cuya fuente se encuentra en la base biológica de la psique, ¿cómo se transforma en actividades diferentes?

Un complejo recoge nueva energía de dos maneras: a partir de nuevos traumas que se asocian al complejo y lo enriquecen con nuevo material, y a partir de la fuerza magnética de su núcleo arquetípico. Este núcleo atrae a la energía desde dos fuentes. Por una parte, el complejo se alimenta de la energía que proviene del instinto al cual está afiliado. Instintos y arquetipos son dos lados de una misma moneda en la psique y eso es algo que será tratado con más detalle en el próximo capítulo. La imagen arquetípica por tanto actúa como un colector de energía a medida que esta se hace disponible para la psique desde la base biológica (mediante un proceso que Jung llama *psiquización*). Por otra parte, los arquetipos también captan energía que proviene de otras fuentes al sintonizarse con la cultura, con los intercambios con otras personas, inclusive con el espíritu mismo, como habrá de escribir Jung en un ensayo tardío llamado «On the Nature of the Psyche» («Consideraciones acerca de la esencia de lo psíquico»). La psique no es de manera alguna un sistema cerrado, al contrario, es un sistema abierto al mundo a través del cuerpo y a través del espíritu.

La irrupción de un complejo en la consciencia indica que este ha adquirido, temporalmente, más carga energética que el yo. La energía entonces fluye desde el complejo y entra al sistema del yo, pudiendo inundarlo y poseerlo. Que el yo pueda o no contener esta entrada de energía es una pregunta práctica de suma importancia. ¿Cómo puede el yo canalizar y utilizar aquello que a veces parece ser una terrible inundación de energía ingobernable? La clave se encuentra en el mismo yo, el cual, si es lo suficientemente fuerte y decidido, puede resolver que va a orientar esa irrupción de energía hacia la creación de estructura, límites o proyectos. De lo contrario, un individuo simplemente puede sentirse emocionalmente sobrecargado, perturbado y en consecuencia comenzar a funcionar de manera inadecuada.

Jung no concibió la psique como un sistema cerrado de energía. Los sistemas cerrados se mueven hacia la entropía y

los sistemas absolutamente cerrados se estabilizan en un estado final totalmente estático. Para Jung el sistema psíquico es solo relativamente cerrado. La psique sana permanece algo cerrada y muestra una cierta tendencia a la entropía, sin embargo, no deja de estar abierta en la medida en que se nutre y recibe la influencia del mundo que la rodea. Los sistemas psíquicos que están estrechamente cerrados resultan patológicos. Suelen estar tan sellados y aislados de toda influencia externa que no responden a la psicoterapia. La esquizofrenia paranoide, por ejemplo, es uno de esos sistemas psíquicos tan fuertemente bloqueado que termina en una total estasis con ideas y actitudes rígidamente congeladas, aumentando así su aislamiento. Lo único que puede influir en ello es el tratamiento biológico.

En una personalidad sana, la energía psíquica también obedece a la ley de la entropía en cierta medida. Con el tiempo se observa una propensión conservadora y una tendencia gradual hacia la estasis. El cambio se va haciendo más difícil a medida que uno envejece. Las polaridades de la psique, que generan energía con su vigorosa interacción, se acercan a una posición más estable y acomodaticia. Este hecho indicaría que el sistema psíquico normal es solo relativamente abierto y de alguna manera cerrado. La distribución de la energía tiende a moverse desde los niveles más altos hacia los niveles más bajos, en forma análoga al agua que cae hasta el nivel más bajo que puede alcanzar.

LA MEDICIÓN DE LA ENERGÍA PSÍQUICA

En este ensayo, Jung se pregunta de qué modo estos estados de energía podrían medirse científicamente y sugiere que podría hacerse mediante una estimación de *valores*. La cantidad de valor atribuida a una actitud o actividad indicaría el nivel de intensidad de la energía. Sin embargo, semejante cuantificación presenta sus dificultades. Si uno hubiese de

efectuar un inventario de sus propios contenidos y preocupaciones conscientes —política, religión, dinero, sexo, carrera, relaciones, familia— y atribuirle un valor estimado a cada uno, utilizando una escala del 1 al 100, tendría una idea de cómo se distribuye la energía entre los contenidos de la consciencia. Evidentemente, esto fluctúa día tras día, año tras año y de una década a otra. ¿Cómo sabe uno entonces, realmente, cuánto valor tiene algo para la psique? Es muy fácil engañarse. Un inventario de contenidos conscientes puede ser evaluado según una escala de valores, pero resulta imposible estar seguros en cuanto a la precisión de dichas evaluaciones hasta que no se las someta a prueba. Solamente cuando se impone una elección entre dos o más aspectos atractivos se hace evidente el valor relativo de cada uno. Un alcohólico que se ve forzado a escoger entre seguir bebiendo y su esposa y la familia se va a sentir en un aprieto y obligado a asumir un compromiso, pero semejante crisis permitirá poner a prueba su promesa de no volver a beber. Los hábitos de consumo y gastos pueden suministrar datos importantes con respecto a los valores reales de una persona, comparados con los valores supuestos. El flujo de dinero, que simboliza energía, es una manera de manifestar dónde se encuentra la intensidad de valor. La gente gasta dinero de buena gana en lo que es altamente valorado.

Esas serían posibles maneras de medir los valores de energía de los contenidos conscientes. Pero, ¿qué pasa con los contenidos inconscientes? ¿Cómo pueden medirse? No se puede hacer mediante la sola introspección, porque el yo no puede penetrar lo suficiente en las profundidades del inconsciente. Los complejos harán elecciones que el yo no haría. Es necesario entonces un método indirecto de medición y, para Jung, ese método fue el Experimento de la Asociación de Palabras. El nivel de energía de un complejo es indicado por el número de indicadores de complejo asociados al mismo. Una vez que se conoce esto, se puede estimar su potencial de energía. Con el tiempo, uno aprende por expe-

riencia cuáles son los complejos que generan las reacciones emocionales más intensas. Por esta razón, uno prefiere evitar exponer estas áreas sensibles en público y en sociedad por lo predictible e interno de las reacciones. Algunos complejos colectivos alrededor de temas tales como el sexo, la religión, el dinero o el poder, hasta cierto grado nos afectan a todos y pueden conducir a poderosas descargas de energía, inclusive a la guerra, si la provocación es lo suficientemente grave. La intensidad y la frecuencia de las perturbaciones en la vida cotidiana constituyen un buen indicador de los niveles de energía de los complejos inconscientes. El nivel de energía de un contenido psíquico puede ser indicado por emociones y reacciones tanto positivas como negativas. Desde un punto de vista energético, dicha diferenciación del sentir no tiene importancia.

LA UNIDAD DEL CUERPO Y LA MENTE

La energía psíquica —en este ensayo Jung repite lo que había dicho cincuenta años antes en *Psychology of the Unconscious*— es una subcategoría de la energía vital. Algunas personas tienen mucha y otras tienen menos. Se dice, por ejemplo, que el presidente de Estados Unidos Lindon B. Johnson, tenía más glándulas que cualquiera a su alrededor y podía abrumar a la gente con su despliegue de energía. Cuando era senador llegó a escribir 250 cartas al día dirigidas a sus electores, sin dejar de cumplir con sus deberes cotidianos como líder de la mayoría. Algunas personas disponen de una enorme cantidad de energía bruta mientras otras apenas pueden pasar de la cama a la mesa del desayuno. En cierto sentido, el lado físico de la vida afecta considerablemente el lado psicológico, y el sentirse bien físicamente es también un aporte a la propia reserva de energía psíquica. Sin embargo, la relación entre la psique y el cuerpo es compleja y a menudo paradójica. Nietzsche, por ejemplo, estaba

muy enfermo y padecía de fuertes dolores mientras escribió su obra maestra, *Así habló Zaratustra*. Heinrich Heine pasó los últimos diez años de su vida en cama agonizando físicamente y no obstante compuso centenares de canciones y poemas así como otras obras literarias del más alto calibre durante ese período. Resulta imposible medir la enorme cantidad de energía psíquica necesaria para esos esfuerzos del genio ateniéndose a la noción de que un cuerpo sano produce la energía psíquica que se usará para trabajar o crear. Se trata de mucho más que una simple transferencia de calorías del soma al alma y a la mente.

Debido a semejantes enigmas, algunos pensadores han considerado lo físico y lo psicológico como dos sistemas relativamente independientes y paralelos. Esta posición tiene la virtud de preservar la integridad de cada sistema y negar la reducción de la energía psíquica a la energía física. Pero Jung no se contentó con ese modelo, aun cuando se oponía vigorosamente al reduccionismo biológico. Él no dejó de afirmar que existen dos sistemas cuya interacción es tan intrincada y compleja, y en su mayor parte tan profundamente hundida en el inconsciente, que resulta difícil definir dónde comienza el uno y dónde termina el otro. En cierta forma son independientes, pero en otra están profundamente entrelazados y parecen depender el uno del otro. La cuestión mente/cuerpo aparece con frecuencia en los escritos de Jung y volveremos a tratar ese tema en capítulos posteriores. En el ensayo «On Psychic Energy» solamente hace alusión a este problema.

Considerando que la unidad psique-soma es un sistema solo relativo y no absolutamente cerrado, ni la entropía ni la conservación de la energía operan en él de manera precisa. Sin embargo, en términos prácticos existe una fuerte correlación. Si el interés de alguien por una cosa disminuye o desaparece, esa misma cantidad de energía suele aparecer en otra parte. Los dos objetos de interés puede que no estén relacionados de ninguna manera aparente, no obstante, la can-

tidad total de energía en el sistema permanece constante. Por otra parte, hay veces en que una gran cantidad de energía desaparece completamente. La persona se deprime o entra en un estado de letargo. Jung nos dice que en dichos casos la energía ha entrado en regresión: ha sido sustraída de la consciencia para regresar al inconsciente.

ENERGÍA, MOVIMIENTO Y DIRECCIÓN

Regresión y *progresión* de la libido son dos términos importantes en la teoría de Jung que hacen referencia a la dirección del movimiento de la energía. En la progresión la libido es utilizada para la adaptación a la vida y al mundo. El individuo la utiliza para funcionar en su mundo y puede gastarla libremente en actividades de su elección. Esta persona está experimentando un flujo positivo de energía psíquica. Pero supongamos que esta persona fracasa en una prueba importante o es despedida durante una reestructuración empresarial, o pierde a un ser amado. En casos similares, la progresión de la libido puede detenerse, cesa el impulso de la vida hacia adelante y el flujo de energía invierte su dirección. La energía hace una regresión y desaparece en el inconsciente, donde va a activar algún complejo. Esto puede provocar la separación en polaridades que antes estaban conectadas convirtiéndolas en opuestos beligerantes. En este punto la consciencia del yo puede tener un conjunto de principios y valores, mientras el inconsciente adopta una posición contraria. La persona se siente desgarrada por el conflicto interno y se paraliza. Durante la progresión, las polaridades internas se equilibran una con otra y generan una energía que se mueve hacia delante. Se puede ser ambivalente pero de una manera que se adapta a la realidad. Cuando, en cambio, está en regresión, la energía fluye en dirección contraria regresando al sistema psíquico y deja de estar disponible para la adaptación. Si las polaridades se separan, se desarrolla una ambiva-

lencia grave que puede llegar a paralizar la vida psíquica. Se produce un atascamiento, el sí y el no se cancelan mutuamente y uno no se puede mover.

Jung observó que cuando la energía no se utiliza para adaptarse al mundo y no se mueve de manera progresiva, se activan los complejos, aumentando así la energía potencial de estos a medida que el yo pierde energía disponible. Esta es la ley de la conservación de la energía aplicada a la psique. La energía no desaparece del sistema, desaparece de la consciencia. El resultado típico será un estado de depresión, una ambivalencia incapacitante, conflicto interno, incertidumbre, dudas, un constante cuestionarse y una pérdida de motivación.

Si bien la progresión fomenta la adaptación al mundo, paradójicamente, la regresión conduce a nuevas posibilidades de desarrollo. La regresión activa el mundo interior y cuando esto sucede, el individuo se ve obligado a confrontarlo, y a lidiar con él para luego llevar a cabo una nueva adaptación a la vida que tome en cuenta los resultados de ese encuentro. Eventualmente, ese movimiento hacia la adaptación interna llevará a una nueva adaptación externa una vez que la libido comienza de nuevo a moverse en dirección de la progresión. Solo que ahora el individuo ha madurado precisamente debido a la confrontación con el inconsciente: los complejos, la historia personal, las debilidades, carencias, y todos aquellos problemas difíciles y dolorosos que emergen durante una regresión. (El concepto de Jung de la individuación será tratado con mayor detalle en el capítulo 8.)

Vale señalar que Jung establece una clara distinción entre la progresión y la regresión de la libido por una parte y las actitudes de extraversión e introversión por otra. Es muy fácil que el principiante las confunda. Los tipos introvertidos progresan a su manera, adaptándose al mundo de un modo introvertido, mientras los tipos extravertidos progresan de manera extravertida. Lo mismo ocurre con la regresión. Por ejemplo, un individuo de tipo intelectual extravertido, acostumbrado a utilizar el pensamiento para tratar con el mundo

y manejar a las personas, en un momento de su vida se topa con una situación en la que esa función no resulta muy eficaz y por ende sufre una derrota. Por regla general, los problemas de relación no suelen resolverse con el pensamiento extravertido. En esos casos es necesaria una aproximación totalmente diferente. Cuando la función superior de este individuo se vuelve inútil, se apodera de él una sensación de frustración y derrota porque ahora repentinamente se hacen necesarias otras funciones que no parecen estar disponibles de inmediato. De modo que la libido entra en regresión y por lo general, activa la función inferior que, en este caso, sería la del tipo sentimental introvertido. Tal como señaló Jung, la función inferior es inconsciente y, cuando se asoma a la consciencia, lleva consigo el fango de las lóbregas profundidades. La función del sentimiento integrada es una herramienta del yo y es una función refinada, discerniente y racional que orienta a uno al establecer valores. La función del sentimiento, inferior e indiferenciada, como brota del inconsciente, aporta poca orientación en cuanto a valores, en cambio parece gritar: «¡Esto es lo más importante de mi vida! ¡No puedo vivir sin ello!». Es algo intensamente emocional. La falta de capacidad de adaptación de la función inferior suele ser más que evidente, pero el yo se ve retado a utilizar las emociones y los pensamientos que penetran de esta manera en la consciencia, y al hacerlo comienza la tarea de adaptarse al lado oculto de la personalidad: el inconsciente.

A modo de contraste, aquellas personas que durante la primera mitad de sus vidas acumulan mucha experiencia por su habilidad de relacionarse con otros, llegan a un punto en que esto deja de satisfacerles. La función del sentimiento extravertido altamente desarrollada ha dejado de nutrir sus almas. Se hace necesario desarrollar otros potenciales. Tal vez algún proyecto marcado por un pensamiento intuitivo (estudiar Filosofía o Teología) comience a hacer señas y luzca más atractivo que otro almuerzo con los amigos o que otra reunión familiar durante las vacaciones. El lapso de toda una

vida humana posee muchos períodos de transformaciones significativas.

TRANSFORMACIONES Y SÍMBOLOS

Poder entender cómo suceden esas transformaciones fue para Jung un tema de profundo y constante interés. En su ensayo «On Psychic Energy» nos presenta un relato formal y teórico sobre la transformación. En la sección sobre *canalización de la libido*,[21] toma en consideración algunos gradientes naturales de la energía. Un «gradiente» es un cauce a lo largo del cual fluye la energía. En estado natural —es decir el estado paradisíaco como lo imaginamos— no es necesario ningún trabajo como tal. Al igual que la mascota que vive en un hogar confortable, duerme mucho, pide trocitos de comida cuando sus amos están comiendo y (si no ha sido castrado) se entrega frenéticamente a la actividad sexual cuando entra en celo, pues, así mismo, un ser humano en estado de pureza natural viviría llevado exclusivamente por su instinto fisiológico y su deseo. Pero los seres humanos crearon la cultura y se especializaron en el trabajo y esto presupone la capacidad de canalizar energía desde sus gradientes naturales hacia otros gradientes, aparentemente artificiales. ¿Cómo ocurre esto?

Jung no concibe la naturaleza y la cultura como si fueran opuestas la una de la otra, sino que considera que ambas pertenecen a la naturaleza humana de manera intrínseca. Los inventos humanos de cultura y especialización del trabajo aparecen por medio de la creación mental de metas y actividades que son análogas a las metas y actividades del instinto. Dichas analogías funcionan como símbolos.[22] Las ideas e imágenes —contenidos mentales— canalizan la libido hacia nuevas direcciones al desviarla de su objeto y gradiente na-

21. Jung, *op. cit.*, pars. 79-87.
22. *Ibid.*, pars. 88-113.

tural. Por ejemplo, en la mente del niño pequeño surge una idea que le resulta tan apetecible como la imagen del pecho materno. Cuando esta idea se concreta en el juego logra captar más energía de la que permanece en la imagen del pecho, permitiéndole al niño retrasar la gratificación de la necesidad de amamantar e, inclusive, puede que le permita destetarse espontáneamente. Más tarde en la vida, el símbolo o analogía que sustituye al pecho podrá ser una cena exquisita. El pensar en disfrutar de la *haute cuisine* le ofrece al adulto el mismo tipo de sosiego que encuentra el niño ante la imagen del pecho henchido. Una idea o un objeto cultural captura así la energía que se habría de quedar fijada en el pecho materno. Tanto el pecho como el restaurante son símbolos de algo que en ese momento de la evolución psicológica no puede expresarse de mejor manera.

Un símbolo capta una gran cantidad de energía para él mismo y le da forma a las maneras en que se canaliza y se consume la energía psíquica. Tradicionalmente, las religiones han captado grandes cantidades de energía humana y su poder de atracción se basa fundamentalmente en los símbolos. Por medio del uso de símbolos también van adquiriendo poder lo político y lo económico. Sin embargo, estos poderes son secundarios con respecto al poder simbólico que los sostiene. Si se retira el poder simbólico el edificio entero se viene abajo. Cuando las ideas y los rituales religiosos vibran y están vivos, tienen un tremendo poder de atracción para orientar la energía humana hacia ciertas actividades e inquietudes. Podemos preguntarnos entonces ¿por qué el símbolo tiene un gradiente más empinado que el objeto natural? ¿Cómo puede una idea llegar a ser más interesante y más apremiante para un ser humano que el objeto instintivamente atractivo como el pecho o el pene?

Jung bien sabía que esto no ocurre por una mera decisión tomada por el yo. Cuando Bill W. (William G. Wilson), uno de los fundadores de Alcohólicos Anónimos, le escribió a Jung en 1961 informándole sobre la suerte de Roland H.

(un paciente tratado por Jung por alcoholismo en los años treinta), Jung le respondió admitiendo que el terapeuta está fundamentalmente desamparado cuando trata de vencer la dependencia de alguna sustancia en un paciente.[23] El mensaje de Jung fue que —parafraseando sus palabras— se necesita un símbolo, algo análogo que pueda captar la energía que se ha depositado en la bebida. Hay que encontrar un equivalente que sea más interesante que emborracharse cada noche, que cautive su interés con más fuerza que la botella de vodka. Se requiere un símbolo poderoso para lograr semejante transformación en un alcohólico, y Jung habló de la necesidad de una experiencia de conversión. Los símbolos emergen de la base arquetípica de la personalidad, es decir, el inconsciente colectivo. No son un invento del yo, sino que aparecen espontáneamente desde el inconsciente y más particularmente en tiempos de gran necesidad.

Los símbolos son los grandes organizadores de la libido. El uso que hace Jung del término «símbolo» es preciso: no se trata de un signo. Los signos pueden ser leídos e interpretados sin que se pierda significado. Una señal de stop significa «¡pare!». Pero, según lo entiende Jung, un símbolo es la mejor designación o expresión posible de algo que resulta o esencialmente incognoscible o no aún conocible, dado el estado de consciencia del individuo. Las interpretaciones de símbolos son intentos de traducir el significado o sentido del símbolo a un vocabulario más comprensible, pero el símbolo sigue siendo la mejor expresión del significado que éste comunica. Los símbolos nos introducen al misterio. También combinan elementos del espíritu y del instinto, de la imagen y del impulso. Por eso las descripciones de estados espirituales exaltados y de experiencias místicas suelen hacer referencia a gratificaciones físicas e instintivas tales como el alimento y la sexualidad. Los místicos hablan del éxtasis de la unión con Dios en términos de una experiencia orgásmica, y muy

23. Jung, *Letters*, vol. 2, p. 624.

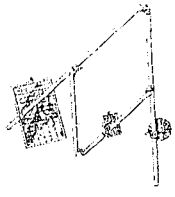
probablemente lo es. La experiencia del símbolo une al cuerpo y la mente con un poderoso y persuasivo sentimiento de totalidad. Para Jung, el símbolo está cargado de tal importancia debido a su capacidad de transformar la energía natural dándole formas culturales y espirituales. En este escrito no considera los momentos en que emergen dichos símbolos en la psique. Esto lo aborda en otros escritos y más particularmente en un ensayo tardío llamado «Synchronicity: An Acausal Connecting Principle» («Sincronicidad como principio de conexiones acausales»).[24]

La diferencia entre transformación y sublimación explica claramente la diferencia entre las teorías de Jung y Freud. Para Freud, los seres humanos civilizados son capaces de sublimar los deseos libidinales, pero la sublimación solo produce sustitutos de los verdaderos objetos del deseo. La libido se adhiere a los sustitutos pero estos siguen siendo meros reemplazantes. En realidad, la libido desea regresar a la temprana infancia, a las fijaciones maternas y paternas, a la fantasía edípica de la plena satisfacción. Por consiguiente, el análisis de Freud siempre fue reductivo. Jung reconocía que la libido originalmente busca el cuerpo de la madre porque el alimento es esencial para la supervivencia del bebé. Más adelante pasa a los canales de la sexualidad y fluye por esos gradientes: la procreación es necesaria para la supervivencia de la especie. Pero cuando la libido encuentra una analogía espiritual, una idea o una imagen, se dirige hacia allá porque esa es su meta, no porque sea un sustituto para la satisfacción sexual. Para Jung, esta es una transformación de la libido y la cultura es lo que emerge de semejantes transformaciones. La cultura es la satisfacción de un deseo, no la obstrucción del mismo. Jung está convencido de que la naturaleza del ser humano conduce hacia la formación de cultura, hacia la creación de símbolos, hacia la contención de la energía de forma tal que pueda fluir hacia esos contenidos mentales y espirituales.

24. Jung, *Collected Works*, vol. 8, pars. 818-968.

4

Las fronteras de la psique
(Instintos, arquetipos e inconsciente colectivo)



En la Antigüedad, los cartógrafos solían colocar un sello distintivo en sus obras. Se podía identificar un mapa al reconocer las características particulares que revelaban la originalidad de su creador. Un mapa era a la vez una obra de arte y un trabajo científico. Hasta ahora, el mapa del alma trazado por Jung no presenta grandes diferencias con respecto a otras descripciones de psicología profunda. Sin embargo, con este capítulo comenzaremos a estudiar las características que lo hacen realmente único. Fue la exploración y la descripción de lo que Jung llamó el *inconsciente colectivo* lo que le dio estilo propio a su obra.

Retomando el hilo de lo que decíamos en el capítulo anterior sobre energía psíquica, afirmaré sencillamente que para Jung el arquetipo es una fuente primordial de formas y energía psíquica. De allí emergen los símbolos psíquicos que captan la energía dándole estructura y en última instancia conducen a la creación de cultura y civilización. A partir de las alusiones hechas en los capítulos anteriores, debería resultar evidente que la teoría de los arquetipos es de capital importancia en la concepción general de la psique que nos presenta Jung. De hecho, se trata del fundamento mismo de esa concepción.

Sin embargo, una discusión de la teoría de los arquetipos

elaborada por Jung también implica que se considere su teoría de los instintos. En la perspectiva de Jung, arquetipo e instinto están estrechamente relacionados. Para Jung, la mente y el cuerpo se interrelacionan hasta tal punto que son prácticamente inseparables. Si se ignora esto, la discusión sobre imágenes arquetípicas puede deslizarse hacia una psicología espiritualizada al extremo y carente de fundamento. Para poder discurrir sobre el arquetipo desde una perspectiva psicológica en lugar de una perspectiva filosófica o metafísica es necesario cimentar el arquetipo en la vida según la vive el cuerpo humano, donde a su vez se entrelaza con la historia personal y la evolución psicológica. La teoría de los arquetipos es lo que hace que se califique de platónico el mapa del alma trazado por Jung, pero la diferencia entre Jung y Platón es que Jung estudió las ideas como factores psicológicos y no como formas o abstracciones eternas.

Como dije al comienzo de este libro, Jung se dedicó a explorar la psique hasta sus confines más remotos. Puede que no haya sido un pensador sistemático, pero no cabe duda de que fue un pensador ambicioso y su ambición lo llevó a seguir avanzando más allá de los límites del conocimiento científico de su época. Actualmente, la ciencia aún está tratando de ponerse al día con muchas de sus intuiciones. Al indagar cada vez más lejos en el oscuro y desconocido territorio de la mente, logró uno de los más originales aportes a la psicología y al psicoanálisis con su teoría de un inconsciente colectivo y sus contenidos. A veces se ha cuestionado si aquello que Jung describió como hechos psíquicos son descubrimientos o inventos. Pero esa es la suerte del cartógrafo cuando los continentes que está delimitando son nuevos, desconocidos e inexplorados. Los primeros cartógrafos tienen que apoyarse en su intuición y arriesgarse a adivinar. También consultan los mapas de otros y consultan textos antiguos. Algunas veces estos pueden ser útiles y otras pueden provocar extravíos. Jung era más que consciente de los peligros latentes de semejante empresa y si fue muy cautelo-

so al formular sus especulaciones, fue también muy atrevido al permitirse semejantes pensamientos.[1]

A lo largo de este capítulo, haré principalmente referencia a la obra tardía en la que Jung recapitula su teoría, el clásico artículo «On the Nature of the Psyche». En este ensayo no describe el ámbito del inconsciente colectivo de manera exuberante con las grandes imágenes tan características de Jung en otros escritos y en particular en su obra tardía en la que utilizó imágenes y textos de la alquimia. Se trata de un escrito sobrio, teórico abstracto, bastante difícil de leer y algo seco para el gusto de aquellos que buscan en Jung inspiración visionaria. Pero esta obra provee el fundamento teórico sobre el cual se apoyan esas otras propuestas, y si no se comprende esta teoría fundamental el resto puede lucir como una colección de animales en un zoológico bien pertrechado: mucho color exótico pero poca razón de ser.[2] Los críticos que leen a Jung de esta forma, francamente no entienden la naturaleza de su proyecto. La razón de ser de sus colecciones de datos y hechos abstrusos y exóticos se encuentra en mu-

1. Este tema —del inconsciente colectivo— provocó el alejamiento de la psicología académica, tildando a Jung de místico. Solo recientemente se ha comenzado a disponer de las herramientas adecuadas, en forma de técnicas de investigación biológica, particularmente en cuanto al cerebro y a las relaciones de la bioquímica cerebral con el estado de ánimo y el pensamiento, para acercarse a las avanzadas hipótesis propuestas por Jung hace ya muchas décadas. La investigación más reciente sobre las bases biológicas de la conducta humana tiende a confirmar la perspectiva de Jung de que se hereda una gran parte de los patrones mentales y conductuales que se consideraban producto del aprendizaje, del cuidado humano y no de la naturaleza (véase Satinover, Stevens, Tresan). Para Jung, los arquetipos son como instintos en la medida de que forman parte de nuestra constitución genética, innata.

2. De hecho, Jung ha sido visto por algunos escritores (por ejemplo, Philip Rieff) como un anticuado regreso al siglo XVIII, cuando estudiosos y científicos aficionados simplemente coleccionaron fragmentos extraños de información sobre todas las cosas del mundo y crearon bibliotecas y museos que dan fe de la poca comprensión de aquello que albergaban. No hace falta añadir que Rieff es un freudiano obcecado.

chos de sus escritos, pero en este ensayo teórico aparece con especial claridad.

Escrito entre 1945 y 1946 y revisado en 1954, este ensayo es, a mi manera de ver, la más sintética y completa de las obras teóricas de Jung. Para lograr una comprensión real y plena de esta obra se requiere un amplio conocimiento de todos sus escritos previos. Poco de lo allí presentado es nuevo en el pensamiento de Jung, lo que hace es recoger muchos hilos que habían quedado ocultos en numerosos ensayos de las tres décadas anteriores. Resulta entonces de rigor efectuar una breve revisión del pensamiento que condujo a la elaboración de esta obra clásica y obtener así un contexto desde el cual comprender su importancia.

Desde muy pronto, la ambición de Jung fue la de participar en la creación de una psicología general que presentara un mapa de la psique desde sus más altas hasta sus más bajas dimensiones, desde sus más próximos hasta sus más remotos confines, realmente un mapa del alma. Es posible encontrar indicios de esta ambición en los primeros años de su carrera, en una carta escrita en 1913 a Smith Ely Jelliffe y William Alanson White, editores de la recién fundada *Psychoanalytical Review*. Esta carta, que se publicó en la primera edición de dicha revista, Jung presenta un bosquejo de su osada perspectiva para esta nueva psicología. Aplaude a los editores por su plan de «reunir en su revista las contribuciones de especialistas competentes en diversos campos».[3] Los campos que menciona como pertinentes y útiles para la psicología son, asombrosamente, la filología, la historia, la arqueología, la mitología, los estudios folklóricos, la etnología, la filosofía, la teología, la pedagogía y ¡la biología! Si todos estos contribuyen con sus conocimientos especializados al estudio de la psique humana, escribe Jung, se dará la posibilidad de alcanzar «la lejana meta de una psicología genética, que aclarará nuestra visión para una psicología médica, tal como

3. Jung, *Letters*, vol. 1, p. 29.

lo ha logrado la anatomía en lo referente a la estructura y el funcionamiento del cuerpo humano».[4] En la misma carta Jung habla de una «anatomía comparada de la mente»,[5] lo cual se lograría al integrar conocimientos provenientes de muchos campos de estudio e investigación. Su meta era lograr una visión amplia de la psique comprendiéndola como un todo a partir del cual se podrían observar las diferentes partes en su interacción dinámica.

A medida que Jung penetraba más profundamente en las fuentes del material inconsciente —principalmente los sueños y las fantasías— presentado por sus pacientes y descubierto durante el trabajo interior consigo mismo, fue elaborando una teoría acerca de algunas estructuras generales de la mente humana, estructuras que pertenecen a todo ser humano y no solo al autor o al paciente individual. Al estrato más profundo de la psique humana Jung le dio el nombre de «inconsciente colectivo» concibiendo sus contenidos como una combinación de patrones y fuerzas que imperan universalmente llamados «arquetipos» e «instintos». En su opinión, no existe nada individual o único en este nivel de la naturaleza humana. Todos tenemos los mismos arquetipos y los mismos instintos. En cuanto a la unicidad, hay que buscarla en otro lugar de la personalidad. La verdadera individualidad, planteaba Jung en *Tipos psicológicos* y en *Two Essays in Analytical Psychology* («Dos escritos sobre psicología analítica»), es el resultado de un esfuerzo por hacer consciencia al que denominó «proceso de individuación» (véase capítulo 8). La individuación es la flor del compromiso consciente de una persona con la paradoja de la psique durante un período de tiempo. Los instintos y los arquetipos, por otra parte, son el legado de la naturaleza para cada uno de nosotros. Se dan igualmente a todos, y todos los compartimos seamos ricos o pobres, blancos o negros, antiguos o

4. *Ibid.*, p. 30.
5. *Ibid.*, p. 29.

modernos. Este tema de la universalidad es una característica básica de la comprensión junguiana de la psique. En la revisión tardía de una obra llamada «The Father in the Destiny of the Individual» («El padre en el destino del individuo») encontramos una expresión sucinta de este tema:

El hombre «posee» muchas cosas que nunca adquirió sino que las ha heredado de sus antepasados. No nace como *tabula rasa*, simplemente nace inconsciente, pero trae consigo sistemas que están organizados y listos para funcionar de una manera específicamente humana. Estos sistemas se deben a millones de años de desarrollo humano. Al igual que los instintos migratorios y de construcción del nido de los pájaros que nunca fueron aprendidos o adquiridos individualmente, el hombre trae consigo desde su nacimiento el trazado básico de su naturaleza, no solo su naturaleza individual sino su naturaleza colectiva. Estos sistemas heredados corresponden a las situaciones humanas que han existido desde los tiempos primordiales: la infancia y la vejez, el nacimiento y la muerte, hijos e hijas, padres y madres, el acoplamiento y así sucesivamente. Es solo la consciencia individual la que experimenta estas realidades por primera vez, no así el sistema corporal ni el inconsciente. Para estos últimos se trata simplemente del funcionamiento habitual de los instintos que se formaron hace mucho tiempo.[6]

ARQUETIPOS (UNIVERSALES PSÍQUICOS)

El origen de la noción de Jung de los arquetipos se puede encontrar en sus escritos en el período entre 1909 y 1912 cuando, aún en colaboración con Freud, investigaba en mitología y escribía *Psychology of the Unconscious*. En esa obra estudió las fantasías de la señorita Frank Miller, que habían sido publicadas en un libro escrito por su amigo y colega de Ginebra, Gustav Flournoy. Jung deseaba explorar el significado de esas fantasías a partir de su recién descubierto punto

6. Jung, *Collected Works*, vol. 4, par. 728.

de vista, que había estado incubando desde los tiempos del estudio psiquiátrico que hizo de su prima, la médium Helene Preiswerk. El trabajo con el material de fantasías de Frank Miller fue para Jung una ocasión para comenzar a distanciarse explícitamente de la teoría de la libido de Freud y para comenzar a reflexionar sobre los patrones generales que aparecían en lo que más tarde habría de llamar el «inconsciente colectivo».

Según lo que escribe en su autobiografía, Jung obtuvo su primera impresión de la existencia de estratos impersonales en el inconsciente a partir de un sueño que tuvo durante el viaje a Estados Unidos que hizo con Freud, en 1909. Soñó con una casa (llamada «mi casa» en el contexto del sueño) que tenía muchos niveles. En el sueño él explora los pisos de la casa desde la planta superior (la era actual) hacia el sótano (el pasado histórico reciente) y más al fondo hacia una bóveda y luego una gruta (el pasado histórico más antiguo, los griegos, los romanos y, finalmente, el pasado prehistórico y paleolítico). Este sueño le dio la respuesta a unas preguntas que se había estado haciendo durante el viaje, a saber: «¿Sobre qué premisas se apoya la psicología de Freud? ¿A qué categoría del pensamiento humano pertenece?».[7] Jung nos dice: «El sueño se convirtió para mí en una imagen directriz», «algo así como un diagrama estructural del alma [...]. Me dio el primer presentimiento de una psique colectiva *a priori* de la personal».[8]

Al abordar la obra de Flournoy por primera vez, Jung sabía muy poco de la señorita Miller y de la historia de su vida. Esto podía ser una ventaja para la teoría, pensó, pues su pensamiento no estaría contaminado por asociaciones y proyecciones personales. Al no estar distraído con los árboles podría realmente observar el bosque como un todo. Estaría libre para especular sobre patrones psicológicos más generales. Y realmente especuló con gran entrega y deleite.

7. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 161.
8. *Ibid.*

A medida que estudiaba las fantasías de la señorita Miller, imaginaba su realidad a partir de los pocos hechos incluidos en el relato: una joven soltera viajando sola por Europa, atraída por un marinero italiano pero incapaz de darle cabida a su interés erótico, fue reprimiendo libido sexual y cayendo en una profunda regresión. Haciendo uso de lo que sabía para aquel momento sobre dinámicas psicológicas —aprendido en gran medida con Freud y otros colegas psicoanalistas— Jung se atrevió a extender esa visión hasta el punto de sugerir que la libido, la sexualidad misma, posee una naturaleza dual. Por una parte, busca satisfacerse con el placer y el gozo sexual; por otra parte, inhibe dicha satisfacción llegando hasta la búsqueda de su opuesto, la muerte misma. Jung se aventuró a proponer la existencia de un deseo de muerte, equivalente al deseo de vivir, que se vuelve más prominente en la segunda mitad de la vida cuando uno se prepara para morir. Es decir, que existe una tendencia innata en la psique humana a sacrificar la satisfacción, ya sea esta sexual o de otra índole, y a inclinarse hacia tendencias y deseos no sexuales y que ninguna actividad sexual podría satisfacer.

Fue un extraño curso en el pensamiento de Jung reflexionar sobre la situación psicológica de esa joven mujer. Por una parte, era obvio que ella estaba buscando una salida para la erótica en su vida y no había logrado encontrarla. De ahí sus regresiones y sus intentos de sublimación: las visiones, la poesía, las ensoñaciones, todo lo cual, en opinión de Jung, era evidencia de una premorbilidad que podía desembocar en una enfermedad mental. Por otra parte, tal vez las inhibiciones sexuales de la señorita Miller reflejaran un conflicto más profundo en su psique, un conflicto que podía ser visto como fundamentalmente humano y seguramente arquetípico. Allí se encontraba la cuestión mucho más amplia del curso de la evolución humana y Jung estaba elaborando la teoría de que la libido sexual, en el transcurso de eones de desarrollo de la especie, había sido canalizada por los cauces de la cultura mediante metáforas y similitudes al principio,

hasta alcanzar transformaciones más profundas. Estas ya no podían ser adecuadamente definidas como sexuales. Jung se acercaba a toda una nueva teoría de la cultura a medida que rastreaba las fluctuaciones de la libido de la señorita Miller. No ha de sorprendernos que muchos lectores se hayan sentido confundidos por este libro.

En su exploración de la evolución humana, trazando paralelos entre lo que sucedía de manera algo mórbida en la señorita Miller y aquello que había sucedido en el pasado, cientos y miles, inclusive cientos de miles de años antes, Jung comenzó a delinear la constelación del mito del héroe y le asignó al héroe el papel del creador de consciencia. El héroe es un patrón básicamente humano —característico de hombres y mujeres por igual— que exige el sacrificio de la «madre», refiriéndose con esto a la actitud infantil pasiva, y la aceptación de las responsabilidades de la vida afrontando la realidad de manera adulta. El arquetipo del héroe exige que se abandone el pensamiento fantasioso de la infancia e insiste en que se participe activamente de la realidad. De no haber sido capaces de responder a semejante reto, los humanos habrían sido condenados a la desaparición miles de años atrás. Sin embargo, para poder afrontar la realidad consistentemente, es indispensable realizar un tremendo sacrificio del deseo y del nostálgico anhelo por el bienestar de la infancia. Ese era el dilema de la señorita Miller: se encontraba ante el compromiso de crecer y responder a sus deberes de adulta en la vida e intentaba eludir el reto. No estaba dejando atrás el pensamiento fantasioso y se estaba perdiendo en un mundo mórbido e irreal que poco tenía que ver con su realidad. Había caído en una regresión masiva hacia la «madre» y Jung se hacía la pregunta: ¿se quedará atascada allí, al igual que Teseo en el Hades, sin poder regresar jamás? No estaba muy seguro de la respuesta y temía una posible psicosis.

Mientras estudiaba las fantasías de Frank Miller y para interpretar esas imágenes, Jung recopiló y relacionó una gran cantidad de mitos, cuentos de hadas y motivos religiosos

provenientes de los más remotos rincones del mundo. Tal fue su asombro ante el extraordinario paralelismo que encontró que, aún a tientas, su mente se lanzó a buscar una explicación al porqué esta mujer había producido espontáneamente temas e imágenes que se parecían a las imágenes de la mitología egipcia, de las tribus aborígenes de Australia y de los pueblos nativos de América. ¿Por qué ocurren semejantes paralelos en la mente humana sin ningún esfuerzo aparente? ¿Qué quiere decir esto? Jung relacionó estos hechos con su sueño de la casa en la que descendía por los diferentes sótanos y así comenzó a darse cuenta de que estaba descubriendo la evidencia de la existencia de un estrato colectivo del inconsciente. Esto tal vez quería decir que existe en el inconsciente un material que no ha sido puesto allí por medio de la represión de lo consciente. Se encuentra allí desde el comienzo.

Hay que señalar que esa misma búsqueda de universales psíquicos intrigó a Freud, pero de una manera diferente. Freud estaba buscando un único deseo inconsciente —un complejo central— que explicara todo conflicto psíquico, y creyó haberlo encontrado en la historia de la horda primitiva. Mientras Jung estaba escribiendo *Psychology of the Unconscious*, Freud estaba trabajando en *Totem y tabú*. Con material clínico en una mano y *Golden Bough* («El arco de oro») de Frazer en la otra, Freud perseguía un proyecto similar al de Jung y la carrera parecía consistir en quién sería el primero en realizar el Gran Descubrimiento. Bien sea que se prefiera la versión de Freud o la de Jung, el denominador común sigue siendo el hecho de que la mente humana tiene estructuras universales, al igual que el cuerpo humano, y estas pueden ser descubiertas por medio de un método interpretativo y comparativo.

En cierto sentido, Freud, al igual que Jung, elaboró una teoría de los arquetipos. Su noción de los residuos arcaicos reconoce la existencia de patrones ancestrales. Si bien la actitud de Freud hacia este material difiere mucho de las refle-

xiones de Jung alrededor de la mitología y su relación con la psique, ambos hombres siguieron líneas de pensamiento similares y apuntaron hacia una conclusión similar.

EL INCONSCIENTE

Los paralelismos encontrados entre las imágenes y los mitos de individuos y grupos humanos pertenecientes a períodos históricos y lugares no relacionados entre sí intensificaron en Jung el deseo de encontrar una explicación. ¿Acaso existía un punto de origen común para las imágenes psicóticas, las imágenes oníricas y las fantasías personales por una parte, y las imágenes y pensamientos míticos y religiosos colectivos por la otra? Jung quería estudiar las concurrencias en el pensamiento y la imaginación humanos. Para poder llevar adelante esta investigación, tenía que lograr que sus pacientes revelaran sus fantasías y pensamientos inconscientes.

En su artículo «On the Nature of the Psyche», narra cómo logró activar la fantasía en sus pacientes: «A menudo había observado pacientes cuyos sueños indicaban la existencia de una cuantiosa reserva de material de fantasía. Asimismo, tenía la impresión de que estaban abarrotados de fantasías, pero que no eran capaces de decirme dónde se encontraba el punto de presión interna. Tomé entonces una imagen onírica o una asociación del paciente y, utilizándola como punto de partida, le propuse la tarea de elaborar o desarrollar ese tema dándole rienda suelta a su fantasía».[9] La técnica de la asociación libre de Freud era similar, pero Jung dejaba que la imaginación fuera más lejos y más libremente. Alentaba a sus pacientes para que desarrollaran el material de sus fantasías: «Esto, según el talento y el gusto del individuo, podía hacerse de muchas maneras: de un modo dramático, dialéctico, visual, acústico o recurriendo a la danza, la

9. Jung, *Collected Works*, vol. 8, par. 400.

pintura, el dibujo o el moldeado. El resultado de esta técnica fue una enorme cantidad de complicados diseños cuya diversidad me desconcertó durante muchos años, hasta que pude reconocer que con ese método estaba presenciando la manifestación espontánea de un proceso inconsciente al que la habilidad técnica del paciente no hacía sino asistir, y que más tarde denominaría «proceso de individuación».[10] Este proceso de dar una imagen a los contenidos inconscientes los eleva a una forma consciente.

El caótico surtido de imágenes con el que al principio me vi confrontado se fue reduciendo en el transcurso del trabajo para llegar a ciertos temas y elementos formales bien definidos, que se repetían de manera idéntica o análoga en los individuos más variados. Menciono, como características que más destacan, la multiplicidad caótica y el orden; la dualidad, oposición de luz y oscuridad, alto y bajo, derecha e izquierda; la unión de los opuestos en un tercero; la figura cuaternaria (cuadrado, cruz); la rotación (círculo, esfera), y finalmente el proceso centrado y una disposición radial que suele responder a algún sistema cuaternario [...]. Según mi experiencia, el proceso de centralización es el clímax de todo el desarrollo, y ello se hace evidente porque trae consigo el más profundo efecto terapéutico.[11]

En el artículo, Jung continúa haciendo mención de los «principios formativos [que] son inconscientes».[12] El material fantástico producido por sus pacientes psicóticos, así como su experiencia con pacientes neuróticos, lo llevaron a pensar que los principales elementos formativos se encuentran en el inconsciente. Dado que este proceso no lo determina la consciencia del yo, la fuente de las formas que aparecen debe hallarse en alguna otra parte. Algunas formas pueden ser determinadas por los complejos, pero hay otras más primor-

10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, par. 401.
12. *Ibid.*, par. 402.

diales e impersonales que no pueden explicarse por la experiencia de vida individual.

El ensayo fue presentado por Jung en 1946 en la Conferencia de Eranos, en Ascona, Suiza, en la que presentó muchos de sus más importantes trabajos y a la que asistió desde sus comienzos en 1933 hasta 1960, un año antes de su muerte. Allí se reunían personas provenientes de todo el mundo. Su interés principal era la psicología y la religión, particularmente las religiones orientales. Su fundadora, Olga Froebe-Kapetyn, cuyo profundo interés por el pensamiento de Oriente y todo tipo de ocultismos había motivado la organización de estas conferencias, logró reunir a expertos de renombre para debatir sobre varios temas. Este público parece haber estimulado a Jung a esforzarse al máximo. Se trataba de personas que eran miembros de una comunidad de científicos y estudiosos del más alto nivel en el mundo, por lo cual exigían presentaciones de la más alta calidad.

«On the Nature of the Psyche» es una madura recapitulación de la teoría psicológica de Jung. Las secciones históricas del ensayo hacen referencia al inconsciente en la filosofía y en la psicología académica. Es allí donde Jung establece los fundamentos para sus propias definiciones del inconsciente y su particular comprensión de la relación entre inconsciente y consciencia, asimismo la dinámica interna de la psique. La noción de que existe un inconsciente es fundamental en toda psicología profunda y establece la diferencia con respecto a otros modelos psicológicos. Como evidencia de la existencia del inconsciente, Jung señala la disociabilidad de la psique. En ciertos estados alterados de consciencia, por ejemplo, nos topamos con un sujeto subliminal, una figura interna que no es el yo, sin embargo, da pruebas de tener voluntad e intencionalidad. El yo puede inclusive entablar un diálogo con esa otra subpersonalidad. Semejante al fenómeno «Dr. Jekyll y Mr. Hyde» que indica la presencia de dos centros de consciencia distintos en el seno de una misma personalidad. Y esto, dice Jung, existe también en lo que lla-

mamos personalidad normal, aun cuando la gente no se dé cuenta de esta realidad.

Una vez planteada la existencia de una psique inconsciente, ¿cómo pueden definirse sus límites? ¿Es posible definirlos? ¿O acaso se trata de algo tan indefinido que ha de ser considerado más o menos ilimitado? Como científico y pensador, Jung requería algunas definiciones claras y en su ensayo propone unas cuantas. Una de las más importantes es el concepto teórico denominado aspecto *psicoide* de la psique que constituye un umbral:

> Las frecuencias de sonido perceptibles por el oído humano se ubican entre las 20 y las 20.000 vibraciones por segundo; la longitud de onda de la luz visible por el ojo humano varía entre 7.700 y 3.900 unidades angström. Esta analogía permite idear la posibilidad de que exista un umbral tanto inferior como superior para los eventos psíquicos y que la consciencia, el sistema de percepción por excelencia, pueda compararse con la escala de perceptibilidad del sonido o de la luz y pueda tener, al igual que estos, un límite inferior y un límite superior. Tal vez esta comparación pueda extenderse a la psique en general, lo que no sería imposible si existiera un proceso «psicoide» en ambos extremos de la escala de lo psíquico.[13]

La visión que tiene Jung de la psique propone que esta se mueve a lo largo de una escala cuyos límites externos desaparecen gradualmente entrando en un área psicoide (es decir similar a la psique). Jung reconoce que el adjetivo «psicoide» lo tomó prestado de Bleuler quien definió *das Psychoide* como «la suma total de todas las funciones intencionales, mnemónicas y preservadoras del cuerpo y del sistema nervioso central, a excepción de aquellas funciones corticales que acostumbramos considerar como psíquicas».[14] De modo que Bleuler propuso una distinción entre *a*) las funciones psíquicas, dentro de las cuales Jung incluye la consciencia del yo y

13. *Ibid.*, par. 367.
14. *Ibid.*, par. 368, citando a Bleuler.

el inconsciente (tanto personal como colectivo) y *b*) las otras funciones de preservación de la vida del cuerpo y del sistema nervioso central, algunas de las cuales parecen ser cuasi psíquicas. El cuerpo en sí mismo es capaz de recordar y de aprender. Por ejemplo, una vez que alguien aprende a montar en bicicleta no necesita recordar esa información conscientemente: el cuerpo conserva el recuerdo de cómo hacerlo. El cuerpo también funciona con intencionalidad y se orienta hacia la conservación de la vida, luchando por la supervivencia a su manera, fuera del rango de la psique. En el desarrollo de su teoría, Jung distingue de este conjunto de definiciones referente a la psique, lo cuasi psíquico y lo no psíquico.

Jung utiliza el término «psicoide» de Bleuler en varios de sus escritos, no sin alguna reserva. En efecto, Jung critica a Bleuler por vincular indebidamente lo psicoide con ciertos órganos corporales específicos y estimular una suerte de pan-psiquismo que encontraría psique en todo aquello que tiene vida. Para Jung, «psicoide» es un término que describe procesos que son como psíquicos o cuasi psíquicos pero no propiamente psíquicos. El término se utiliza para distinguir las funciones psíquicas de aquellas que son vitales. Los procesos psicoides se encuentran entre la energía vital somática y los procesos corporales por un lado, y los procesos propiamente psíquicos por el otro lado.

INSTINTOS

Llegado a este punto de su teoría, Jung aborda el tema de los instintos humanos. Los instintos están arraigados en lo físico y penetran en la psique en forma de impulso, pensamiento, recuerdo, fantasía y emoción. No cabe duda de que el tema del instinto propiamente dicho es un problema cuando se refiere al ser humano, debido a que los humanos tienen la habilidad de escoger, reflexionar, actuar o no actuar sobre lo que llamamos impulsos instintivos de un modo que otros

animales no pueden hacerlo, cuestionando en qué medida los instintos desempeñan un rol en la conducta humana. Jung reconoció que para los humanos el lado instintivo de la conducta es mucho menos determinante que para otros animales. Sin embargo, hasta cierto punto, el humano está influenciado por necesidades y procesos fisiológicos distintos de las necesidades y procesos psíquicos. Utilizando el término acuñado por Janet, Jung lo designa como la *partie inférieure* de la existencia humana. Esta parte está controlada por las hormonas y posee una característica compulsiva que ha llevado a algunos a hablar de «pulsiones».[15] En la medida que las hormonas dictaminan lo que hacemos o sentimos, estamos sujetos a las pulsiones y a los instintos. La *partie inférieure*, es decir, el nivel somático de la psique, está fuertemente influenciada por los procesos corporales.

Habiendo reconocido este substrato somático, Jung entonces afirma:

> A partir de estas reflexiones pareciera que la psique es una emancipación de la función desde su forma instintiva y por ende una emancipación de la compulsividad que, como único determinante de la función, da rigidez a la función convirtiéndola en un mecanismo. La condición o cualidad psíquica comienza cuando la función pierde su determinismo tanto externo como interno y logra una aplicación más extensa y más libre...[16]

Cuando la información se moviliza desde el soma hacia la psique, pasa por la región psicoide, y como resultado se produce una considerable reducción del determinismo biológico, lo cual a su vez permite una «aplicación más extensa y más libre [...] y comienza a mostrarse accesible a una voluntad motivada por otras fuentes».[17] La presencia de la voluntad es decisiva para que una función se establezca como

15. *Ibid.*, par. 376.
16. *Ibid.*, par. 377.
17. *Ibid.*

psíquica. El hambre y la sexualidad, por ejemplo, son pulsiones con una base somática que implica la liberación de hormonas. Ambas son instintos: uno tiene que comer o el cuerpo exige desahogo sexual. Pero la voluntad interviene en ese panorama en la medida en que existe la posibilidad de escoger lo que uno come o la manera de satisfacer el propio impulso sexual. La voluntad puede intervenir hasta cierto punto, si bien no puede controlar de manera absoluta y en todo aspecto la conducta definitiva de una persona.

Si existe un límite para la psique en el extremo somático del espectro (la *partie inférieure*), también existe un límite en la *partie supérieure* de la consciencia: «Con un aumento progresivo de la libertad con respecto al puro instinto, la *partie supérieure* [la consciencia] en última instancia llegará a un punto en el cual la energía intrínseca de la función deja por completo de ser guiada por el instinto en el sentido original y adquiere una forma que podríamos llamar "espiritual"».[18] El instinto pierde control sobre la psique a partir de un cierto punto, e intervienen otros factores que la controlan y la orientan. A estos factores Jung los llama «espirituales» pero aquí la traducción del término alemán *geistlich* presenta un problema: también podría utilizarse el adjetivo «mental». Estos factores de control son mentales —pertenecen a la mente, en el sentido de la palabra griega *nous*— y ya no tienen base orgánica. Pueden operar como instintos, en el sentido de que activan la voluntad y hasta puede que causen la secreción de hormonas en el cuerpo. Jung quiso reunir todo el sistema de soma, psique y espíritu sin dejar de mantener las diferencias entre sus diversos aspectos.

El yo es motivado en parte por los instintos y en parte por formas e imágenes mentales. Y posee cierta libertad de elegir entre sus diversas opciones. Es decir, disfruta de una cierta cantidad de «libido disponible»,[19] ya sea que sus moti-

18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, par. 379.

vaciones estén arraigadas en el instinto o gobernadas por el espíritu. Jung, biólogo y psicólogo médico, se negó a apartarse demasiado de los impulsos e instintos. Inclusive la voluntad, la esencia misma que define a la psique, es motivada por pulsiones biológicas: «La motivación de la voluntad debe ser considerada en primer lugar como algo esencialmente biológico».[20] Sin embargo, los instintos pierden su potencia en el extremo mental del espectro psíquico: «En el [...] límite superior de la psique, en el punto en que la función se libera de su meta original, los instintos pierden su influencia como movilizadores de la voluntad. En esa alteración de su forma, la función pasa a estar al servicio de otros determinantes o motivaciones que aparentemente ya no tienen nada que ver con los instintos».[21]

Lo que estoy tratando de aclarar es el extraordinario hecho de que la voluntad no puede transgredir las fronteras de la esfera psíquica: no puede ejercer coerción sobre el instinto y tampoco tiene poder sobre el espíritu, en la medida en que con esto entendemos algo más que el intelecto. Espíritu e instinto son autónomos por naturaleza y ambos limitan en igual medida el campo de aplicación de la voluntad.[22]

La frontera psicoide define esa área gris que se encuentra entre lo que es potencialmente conocible y lo incognoscible —lo potencialmente controlable y lo totalmente incontrolable— en el funcionamiento humano. No se trata de una frontera precisa sino más bien un área de transformación. Los umbrales psicoides parecen mostrar un efecto señalado por Jung como «psiquización»: la información no psíquica es psiquizada al pasar de lo incognoscible a lo no conocido (la psique inconsciente), para luego seguir hacia lo cognoscible (la consciencia del yo). En pocas palabras, podemos decir

20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*

que el aparato psíquico humano presenta una capacidad para psiquizar material perteneciente a los polos somático y espiritual de la realidad no psíquica.

Si uno observa la vida psíquica desde una perspectiva concreta y clínica, nunca se da el caso en que los datos basados en el instinto estén completamente libres de formas e imágenes basadas en lo mental. De hecho, los datos se presentan de una manera mixta, esto se debe a que el instinto «lleva en sí mismo un patrón de su situación. Siempre conlleva una imagen y la imagen posee cualidades fijas».[23] Los instintos funcionan de manera muy precisa porque son guiados por imágenes y definidos por patrones, lo cual constituye el significado del instinto. En este punto de su ensayo, Jung conecta los arquetipos, esos patrones mentales básicos, con los instintos. Los instintos son guiados y orientados por imágenes arquetípicas. Sin embargo, los arquetipos pueden comportarse como instintos:

> En la medida en que los arquetipos intervienen para darle forma a los contenidos conscientes al regularlos, modificarlos y motivarlos, se comportan como los instintos. Resulta por lo tanto muy natural suponer que estos factores [los arquetipos] están conectados con los instintos, así como querer averiguar si los patrones de situaciones colectivas típicamente humanas que estos principios aparentemente representan son en última instancia idénticos a los patrones instintivos, es decir, a los patrones de conducta.[24]

Los patrones arquetípicos y las pulsiones instintivas están tan estrechamente conectados que podría verse tentado a reducir los unos a los otros, afirmando que alguno de los dos tiene prioridad. Existía la opción freudiana, pero Jung la rechazó considerando que era una forma de reduccionismo biológico. Freud sostenía que los arquetipos (aunque él no utilizó ese término) no eran más que la representación ima-

23. *Ibid.*, par. 398.
24. *Ibid.*, par. 404.

ginal de los dos instintos básicos, Eros y Thanatos. Esta opción plantea que los arquetipos son imágenes del instinto y se derivan del mismo. Jung admite que el argumento es formidable: «Debo admitir que hasta el presente no he logrado encontrar ningún argumento que pueda refutar definitivamente esta posibilidad».[25] Dado que Jung no pudo probar de manera inequívoca que los arquetipos y los instintos no son idénticos, el reduccionismo biológico siguió siendo una posibilidad. Sin embargo, Jung también supo que

> los arquetipos, cuando aparecen, tienen una característica claramente numinosa que solo puede calificarse como «espiritual», si es «mágica» resulta exagerado. Por consiguiente este fenómeno conlleva un profundo significado para la psicología de la religión. En sus efectos puede ser cualquier cosa menos ambiguo. Puede ser sanador o destructivo, pero nunca indiferente, siempre y cuando haya alcanzado un cierto grado de claridad. Este aspecto merece el epíteto de «espiritual» por encima de todo. Suele ocurrir que el arquetipo aparezca en forma de espíritu en los sueños o en las fantasías, e inclusive que se comporte como un fantasma. Existe una cierta aura mística en su numinosidad y tiene un efecto correspondiente sobre las emociones. Moviliza convicciones filosóficas y religiosas en aquellas personas que hasta entonces se consideraban muy distantes de semejante debilidad. Con frecuencia conduce hacia su meta con desenfrenada pasión y con una lógica ajena a todo remordimiento sometiendo al sujeto a su hechizo del cual por más resistencia que le oponga no logra y, a fin de cuentas, no desea liberarse, porque la vivencia trae consigo una profundidad y una plenitud de significado anteriormente inconcebible.[26]

Las imágenes arquetípicas y las ideas que de éstas se derivan poseen un poder extraordinario sobre la consciencia, dominándola con la misma energía que se observa en los instintos identificables. Esto llevó a Jung a considerar que los arque-

25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, par. 405.

tipos no se limitan a lo instintivo y que lo espiritual no puede ser reducido al cuerpo, así como la mente no puede ser reducida al cerebro.

Cuando el yo se enfrenta con una imagen arquetípica puede resultar poseído por esta, abrumado, puede inclusive renunciar a cualquier tipo de resistencia, debido a que la experiencia es profundamente enriquecedora y significativa. La identificación con una imagen arquetípica y su energía es lo que Jung define como inflación y, eventualmente, psicosis. Un líder carismático, por ejemplo, convence a su público con palabras poderosas y estimula ideas para la acción, repentinamente esas ideas se vuelven la cosa más importante de la vida de estos seguidores hechizados y verdaderos creyentes. Se puede llegar a sacrificar la vida misma por imágenes como la bandera o la cruz así como por ideas tales como el nacionalismo, el patriotismo o la lealtad hacia el país o la religión. Las Cruzadas al igual que otros innumerables esfuerzos poco prácticos o irracionales fueron realizados porque sus participantes sentían que «¡Esto le da sentido a mi vida! Esta es la cosa más importante que he hecho jamás». Las imágenes y las ideas motivan poderosamente al yo y generan valores y significados. Con frecuencia el conocimiento supera y domina al instinto.

«A pesar de o tal vez debido a su afinidad con el instinto, el arquetipo representa el elemento auténtico del espíritu, pero de un espíritu que no ha de ser identificado con el intelecto humano, puesto que es el *spiritus rector* de este último».[27] La distinción entre espíritu e intelecto se confunde con facilidad, por ello Jung se esforzó por afirmar con claridad que no estaba hablando de la función del pensamiento, sino más bien del *spiritus rector* (el «espíritu guía»), aquel que orienta al yo y a sus diversas funciones. Cuando se está en las garras de un arquetipo, la función del pensamiento puede ser utilizada para racionalizar la idea arquetípica y

27. *Ibid.*, par. 406.

acercarla a su realización. ¡Hasta puede uno llegar a convertirse en teólogo! Cuando los teólogos están atrapados por ideas arquetípicas, producen razonamientos elaborados para ayudarse a integrar sus visiones e ideas basadas en un arquetipo dentro de un contexto cultural. Pero no es la función del pensamiento la que los tiene en sus garras y motiva sus esfuerzos; es más bien el elemento de la visión, arraigado arquetípicamente en el *nous*, lo que dirige a la función del pensamiento. Jung afirma sin titubeos que «el contenido esencial de toda mitología, toda religión, así como de todos los "ismos" es arquetípico».[28]

LA RELACIÓN ENTRE ARQUETIPOS E INSTINTOS

Si bien es cierto que instintos y arquetipos están unidos «como correspondencias»,[29] queda claro que Jung de ninguna manera quiere decir que los arquetipos puedan ser reducidos a instintos o los instintos puedan ser reducidos a arquetipos. Estos están íntimamente relacionados y, recíprocamente, «subsisten unos al lado de los otros como reflejos en nuestra mente de la oposición implícita en toda energía psíquica».[30] La psique existe en el espacio entre el cuerpo físico y la mente trascendente, entre la materia y el espíritu, y «los procesos psíquicos parecen ser equilibrios de energía que fluye entre el espíritu y el instinto».[31] La psique es un fenómeno intermedio, y sus procesos «se comportan como una balanza a lo largo de la cual la consciencia se "desliza". En un momento dado se encuentra en las cercanías del instinto y cae bajo su influencia; en otro momento, se desliza hacia el otro extremo donde predomina el espíritu, llegando incluso a asimilar

28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, par. 407.

los procesos instintivos más opuestos a él».[32] Existe una suerte de eterno vaivén entre la *partie inférieure* y la *partie supérieure*, entre el polo instintivo y el polo espiritual, arquetípico de la psique. La consciencia batalla, por un lado, «en un pánico constante contra el ser tragado por el primitivismo y la inconsciencia de lo puramente instintivo».[33] Por otro lado se resiste a la total posesión por parte de las fuerzas espirituales (es decir, la psicosis). Sin embargo, toda vez que se coordina, el arquetipo provee forma y significado al instinto, y el instinto provee energía física cruda a las imágenes arquetípicas para asistirlas en la realización de la «meta espiritual por la cual toda la naturaleza humana se esfuerza; es el mar en el que desembocan todos los ríos, la recompensa por la cual el héroe lucha contra el dragón».[34]

Jung traza el mapa de la psique como si fuera un espectro, colocando el arquetipo en el extremo ultravioleta y el instinto en el extremo infrarrojo. «Debido a que el arquetipo es un principio formativo con el poder del instinto, su azul esta contaminado con rojo; parece ser violeta, o también podríamos interpretar el símil como una apocatástasis del instinto elevado a una frecuencia más alta, así como podríamos fácilmente derivar el instinto de un arquetipo latente (es decir, trascendente) que se manifiesta en una longitud de onda más larga».[35] En la práctica y en la experiencia real, los instintos y los arquetipos siempre se encuentran de forma mezclada y nunca en forma pura. El extremo del arquetipo y el extremo del instinto en el espectro psíquico se unen en la inconsciencia y allí batallan uno con otro, se mezclan y se unen para formar unidades de energía y motivación que aparecen entonces en la consciencia como impulsos, anhelos, ideas e imágenes. Lo que experimentamos en la psique

32. *Ibid.*, par. 408.
33. *Ibid.*, par. 415.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, par. 416.

ha sido previamente psiquizado y luego empaquetado en el inconsciente.

Imaginamos una línea que corre a través de la psique y conecta el instinto y el espíritu en sus dos extremos. Esta línea está conectada con el arquetipo en un extremo y con el instinto en el otro extremo, pasando información y datos a través del área psicoide hacia el inconsciente colectivo y luego hacia el inconsciente personal. A partir de allí estos contenidos se abren camino hacia la consciencia. Las percepciones instintivas y las representaciones arquetípicas son los datos de la experiencia psíquica real, no los instintos y arquetipos en sí mismos. Ninguno de los dos extremos del espectro puede ser experimentado directamente puesto que ninguno de los dos es psíquico. En los extremos, la psique se desvanece en la materia y en el espíritu. Y lo que se experimenta como imágenes arquetípicas «son estructuras muy variadas que apuntan todas hacia una única forma básica y esencialmente "no representable"».[36] Todos los patrones arquetípicos de información provienen de una única fuente, una entidad que se encuentra más allá de todo alcance humano, para la cual Jung reserva el término «sí mismo». Esta forma básica «se caracteriza por ciertos elementos formales y ciertos significados fundamentales, aun cuando estos solo pueden ser aprehendidos en aproximaciones».[37] Es el término «Dios» para Jung. (El sí mismo será tema detallado en el capítulo 7). Las imágenes arquetípicas que unen el sí mismo y la consciencia del yo forman un reino intermedio, llamado por Jung *anima* y *animus*, el reino del alma (tratado en el capítulo 6). En la visión de Jung, las religiones politeístas emergen y representan el reino del *anima* y *animus*, mientras las religiones monoteístas se basan y apuntan hacia el arquetipo del sí mismo.

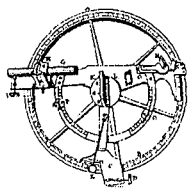
En el mapa de Jung, la psique es una región ubicada en el

36. *Ibid.*
37. *Ibid.*

espacio entre la pura materia y el puro espíritu, entre el cuerpo humano y la mente trascendente, entre el instinto y el arquetipo. Jung lo ilustra como una extensión entre los dos extremos de un espectro que tiene aperturas de ambos lados por las cuales se recibe información hacia la psique. En los extremos de la psique se encuentran las áreas psicoides, que producen efectos casi psíquicos, tales como los síntomas psicosomáticos y los fenómenos parapsicológicos. A medida que la información pasa a través del área psicoide, esta se psiquiza y se transforma en psique. En la psique, se encuentran la materia y el espíritu. En un primer momento estos paquetes de información pasan al inconsciente colectivo, en el cual entran en contacto y se contaminan con otros contenidos que ya se encontraban allí y, eventualmente, podrán penetrar en la consciencia en forma de intuiciones, visiones, sueños, percepciones de pulsiones instintivas, imágenes, emociones e ideas. El yo deberá lidiar con los contenidos inconscientes que emerjan elaborando juicios sobre su valor y, a veces, tomando decisiones en cuanto a la eventualidad de actuar o no actuar sobre los mismos. La carga de la elección está puesta sobre la consciencia del yo que habrá de lidiar éticamente con estas invasiones provenientes del espacio interior.

5

Lo revelado y lo oculto en las relaciones con otros
(Persona y sombra)



Una de las observaciones tempranas de Jung —desarrollada más adelante como propuesta teórica— fue que la psique está compuesta por muchas partes y centros de consciencia. En este universo interior no existe un planeta único sino todo un Sistema Solar y más aún. Podemos decir que la gente tiene *una* personalidad, pero en realidad la misma está compuesta por un conjunto de subpersonalidades.

Jung elaboró esta observación. Existe el complejo del yo; luego existe una multitud de complejos personales menores, entre los cuales el complejo materno y el complejo paterno se presentan como los más importantes y poderosos; finalmente se encuentran numerosas imágenes y constelaciones arquetípicas. En cierto sentido, somos seres compuestos por muchas actitudes y orientaciones potenciales y divergentes que pueden hallarse en oposición entre ellas y crear conflictos que conducen hacia estilos de personalidad neurótica. En este capítulo, describiré un par de esas subpersonalidades divergentes, la *sombra* y la *persona*. Se trata de estructuras complementarias que existen en toda psique humana desarrollada. Ambas fueron designadas con nombres de objetos concretos de la experiencia perceptible. La «sombra» es la imagen de nosotros mismos que se desliza detrás de nosotros cuando caminamos

hacia la luz. La «persona», su opuesto, lleva el nombre que se le daba en la Antigüedad a la máscara del actor. Es el rostro con el cual nos presentamos al mundo social que nos rodea.

Al comenzar la vida, la personalidad es una simple unidad indiferenciada. Aún no tiene forma y es más potencial que real. Es una totalidad. A medida que ocurre el desarrollo, esta totalidad comienza a diferenciarse y se separa en partes. La consciencia del yo se va formando y a medida que crece va dejando atrás una gran porción de esa totalidad en el «inconsciente». El inconsciente, a su vez, se va estructurando a medida que el material se agrupa alrededor de *imagos*, ideas y emociones internalizadas y experiencias traumáticas, formando así las subpersonalidades, los complejos. Los complejos (como mencioné en el capítulo 2) son autónomos y exhiben una consciencia propia. También reúnen una cierta cantidad de energía psíquica y poseen una voluntad que les pertenece.

LA «SOMBRA» DEL YO

Uno de los factores psíquicos inconscientes que el yo no puede controlar es la «sombra». De hecho, por lo general el yo ni siquiera se percata de que proyecta una «sombra». Jung utilizó el término «sombra» para designar una realidad psicológica bastante fácil de captar a nivel de imagen, pero mucho más difícil de tratar a nivel práctico y teórico. Su intención fue poner de manifiesto la flagrante inconsciencia que se evidencia en la mayoría de las personas. Sin embargo, al referirse a la «sombra», en lugar de verla como una cosa, conviene más pensar en términos de características o rasgos psicológicos que están «en la «sombra»» (es decir ocultos, a nuestras espaldas, en la oscuridad) o que son «sombríos». Todas aquellas partes de la personalidad que normalmente conformarían el yo, de estar integradas, pero que han sido suprimidas debido a una disonancia bien sea cognitiva o emocional, tienden a caer «en la sombra». Los contenidos específicos de la sombra

pueden cambiar según las actitudes del yo y su grado de defensa. Por lo general, la sombra tiene una cualidad inmoral o al menos despreciable, que contiene las características de la naturaleza de un individuo que son contrarias a las costumbres y convenciones morales de la sociedad. La sombra es el lado inconsciente de las operaciones del yo en cuanto a intención, voluntad y defensa. Es el otro lado del yo por así decir.

Todo yo tiene su sombra. Esto es algo inevitable. Al adaptarse al mundo y lidiar con él, el yo inadvertidamente hace uso de la sombra para realizar aquellas operaciones deshonrosas e imposibles de llevar a cabo sin caer en un conflicto moral. Sin el conocimiento del yo, estas actividades protectoras y autoindulgentes son llevadas a cabo en la oscuridad. La sombra opera de manera similar al servicio de espionaje de una nación: sin el conocimiento explícito del jefe de Estado, el cual puede entonces negar toda culpabilidad. Aun cuando la introspección puede hasta cierto punto acercar estas operaciones sombrías del yo a su consciencia, las defensas propias del yo que le impiden percatarse de la sombra son tan eficaces que es muy poco lo que logra vencerlas. Preguntarle a los viejos amigos o a un cónyuge de muchos años que revelen con honestidad sus percepciones suele ser un método más eficaz para obtener información sobre la sombra del yo que la propia introspección.

Si se rastrean con suficiente profundidad las intenciones, preferencias y disposiciones del yo, se llega a los espacios oscuros y fríos en los cuales se hace evidente la capacidad del yo, en su sombra, de ser extremadamente egoísta, voluntarioso, insensible y controlador. Desde allí un individuo puede ser puramente egocéntrico y dedicarse únicamente a la satisfacción de sus deseos personales de poder y placer al coste que sea. Este núcleo de oscuridad en el yo es la definición misma del mal[1]

1. Para una discusión más completa de la perspectiva de Jung sobre el tema del mal, véase *Jung on Evil*, bajo la curaduría y con una extensa introducción de Murray Stein.

en la humanidad tal como lo narran mitos y cuentos. El personaje de Yago en el *Otelo* de Shakespeare es un ejemplo clásico. En la sombra residen todos los pecados capitales. Jung identificó la sombra con la noción del *id* propuesta por Freud.

Si las características de la sombra se hacen conscientes y se integran de alguna manera, ese alguien será muy diferente del individuo promedio. La mayoría de la gente ignora ser tan egoísta y centrada en sí misma y quiere aparecer como desinteresada, altruista y capaz de controlar sus apetitos y placeres. Lo más usual es que se oculten esos rasgos, tanto de los demás como de uno mismo, manteniéndolos escondidos detrás de una fachada que se muestra considerada, empática, atenta, reflexiva y afable. Las excepciones a esta norma social serían aquellos que se han creado una «identidad negativa» —las ovejas negras que se sienten orgullosas de su codicia y su agresividad y van haciendo gala de esas cualidades en público, mientras en su sombra oculta son seres sensibles y sentimentales—. Otra excepción serían aquellos que no tienen nada que perder, los criminales y psicópatas. Algunos individuos famosos como Hitler o Stalin, por ejemplo, logran adquirir tanto poder que pueden darse el lujo de entregarse a la satisfacción de sus pasiones malvadas en su máxima expresión. Sin embargo, la mayoría de las personas se consideran decentes y se comportan adecuadamente según las reglas de buena conducta que imperan en su entorno social y solo accidentalmente se revelarán elementos sombríos, ya sea en sus sueños o en situaciones extremas. Para estas personas el lado sombrío del yo sigue operando pero desde el inconsciente, manipulando al entorno y a la psique de manera tal que ciertas intenciones y necesidades logran su satisfacción de una forma socialmente aceptable. Lo que el yo quiere en la sombra no es necesariamente malo de por sí y, con frecuencia, una vez que se confronta la sombra esta no resulta ser tan mala como se imaginaba.

El yo no experimenta la sombra directamente. Siendo inconsciente, esta es proyectada sobre otros. Cuando al-

guien se siente terriblemente irritado por un individuo realmente egoísta, por ejemplo, esa reacción suele ser una señal de que un elemento inconsciente de la sombra está siendo proyectado. Por supuesto que el individuo en cuestión debe proporcionar un «gancho» para esa proyección de sombra, de modo que siempre existe una cierta mezcla de percepción y proyección cuando ocurren reacciones emocionales tan intensas. Cuando alguien es psicológicamente ingenuo o defensivamente resistente solo enfoca y discute lo que percibe y sencillamente ignora el aspecto de la proyección. Esta estrategia defensiva, claro está, impide toda posibilidad de hacer uso de la experiencia para adquirir consciencia de las características de la sombra y eventualmente poder integrarlas. En cambio, el yo defensivo insiste en sentirse como un santurrón y se coloca en el papel de víctima inocente o de simple observador. El otro es el monstruo malvado, mientras el yo se siente como un inocente cordero. Esta es la dinámica con la que se crean los chivos expiatorios.

LA ELABORACIÓN DE LA «SOMBRA»

Los contenidos y cualidades específicos que pasan a conformar esta estructura interna llamada sombra, son seleccionados durante el proceso de desarrollo del yo. Aquello que la consciencia del yo rechaza se convierte en sombra; aquello que acepta positivamente y con lo cual se identifica se convierte en parte integrante del yo y de la persona. La sombra se caracteriza por los rasgos y cualidades que resultan incompatibles con el yo consciente y con la persona. La sombra y la persona son ambas «figuras» ajenas al yo, que habitan la psique junto con la personalidad consciente en la cual nos reconocemos a nosotros mismos. Existe ese «individuo público» y oficial al que Jung llamó «persona», que más o menos se iguala a la consciencia del yo y que forma la identidad psicosocial de cada quien. Sin embargo, la persona, al

igual que la sombra, es ajena al yo aun cuando el yo suele sentirse más cómodo con la persona porque esta es más compatible con las normas y costumbres sociales. La personalidad sombra permanece escondida, fuera de la vista, y se asoma únicamente en ocasiones especiales. El mundo externo se percata poco de esta personalidad. La persona es mucho más evidente, es la que desempeña el papel oficial, cotidiano, de adaptación al mundo social. Sombra y persona son como dos hermanos (en el hombre) o dos hermanas (en la mujer): uno está fuera a la vista pública y el otro está escondido y recluido. Son como un estudio de contrastes. Si el uno es rubio el otro es moreno; si el uno es racional el otro es emotivo. Narciso y Goldmund; el Dr. Jekyll y el Mr. Hyde; Caín y Abel; Eva y Lilibeth; Afrodita y Hera —estas figuras representan a esos pares contrastados. El uno complementa —o con más frecuencia se opone— al otro. Persona y sombra usualmente son como opuestos exactos el uno del otro y, sin embargo, son tan allegados como dos gemelos.

La persona es ese personaje en el que nos convertimos como resultado de la aculturación, la educación y la adaptación a nuestras circunstancias físicas y sociales. Como mencioné anteriormente, Jung tomó prestado este término del teatro romano en el cual «persona» se refería a la máscara del actor. Al colocarse una máscara, el actor desempeñaba un papel determinado, una identidad dentro del drama, y su voz emanaba de una apertura tallada al nivel de la boca en el rostro de la máscara. Si tomamos esto psicológicamente, la «persona» resulta ser un complejo funcional cuya tarea es la de ocultar, así como revelar, los pensamientos y sentimientos conscientes de un individuo con respecto a los demás. Como complejo, la persona posee una considerable autonomía y no está totalmente bajo el control del yo. Una vez asumido un papel, el actor se lanza a declamar sus parlamentos sin querer queriendo y a menudo sin percatarse mucho de lo que dice. «¿Cómo está usted?», pregunta alguien durante una mañana lluviosa, y sin pensarlo dos veces, sin vacilar, us-

ted responde: «Estupendamente, y ¿usted qué tal?». La persona permite que la interacción social casual fluya más fácilmente y suaviza las asperezas que podrían ser motivo de torpezas o malestar social.

La sombra, un complejo funcional complementario, es una suerte de «antipersona». Podríamos pensar en la sombra en términos de una subpersonalidad que quiere lo que la persona no va a permitir. Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe es un ejemplo clásico de una figura de sombra. Fausto es un intelectual aburrido que lo ha visto todo, ha leído todos los libros importantes y ha aprendido todo lo que quería saber, ahora se siente vacío y sin ganas de vivir. Está deprimido y contemplando la posibilidad del suicidio cuando un pequeño perro de lanas se cruza en su camino y se transforma en Mefistófeles. Este inmediatamente lo incita a abandonar su estudio y a irse por el mundo junto a él, para explorar su otro lado, su sensualidad. Mefistófeles introduce a Fausto en sus funciones inferiores, la sensación y el sentimiento, junto con la emoción y el entusiasmo de su vida sexual no vivida. Se trata de un aspecto de su vida para el cual su persona de profesor e intelectual no había dado permiso. Guiado por Mefistófeles, Fausto pasa por lo que Jung llamó enantiodromía, una oscilación de la personalidad hacia su tipo opuesto. Así, se une a la sombra y durante un tiempo se identifica con sus cualidades y energías.

Para un yo que se ha identificado con la persona y sus valores implícitos, la sombra apesta a podrido y a maldad. Mefistófeles encarna el mal —la destructividad pura, intencional y obstinada—. Pero el encuentro con la sombra tiene un efecto transformador sobre Fausto. Él encuentra allí una nueva energía, desaparece su aburrimiento, y todas las aventuras en las cuales se embarca le proporcionan una experiencia mucho más completa de la vida. El problema de la integración de la sombra es un problema moral y psicológico de los más espinosos.

Si alguien evita sistemáticamente la sombra, su vida será decente, pero será también terriblemente incompleta. Al

abrirse a la experiencia de la sombra, el individuo se tiñe de inmoralidad, pero alcanza con ello un mayor grado de integridad. Se trata realmente de un pacto con el diablo. Es el dilema del Fausto y es un problema fundamental de la existencia humana. En el caso de Fausto, su alma se salva al final, pero solo por la gracia de Dios.

LA «PERSONA»

En sus escritos oficiales, Jung no se extendió con detalle sobre la sombra, sin embargo escribió de manera bastante particularizada e interesante sobre la persona. De allí podemos obtener cierta información acerca de la sombra y su constelación dentro de la personalidad. Ahora voy a considerar desde más cerca lo que escribe Jung sobre la persona, su posición y formación dentro de la psique.

El término aparece definido en la importante obra *Tipos psicológicos* publicada en 1921. El libro termina con un largo capítulo que lleva por título «Definitions» («Definiciones»), en el cual Jung intenta ser lo más claro posible con respecto a la terminología que adaptó del psicoanálisis y de la psicología general, así como en relación a los términos creados por él para su psicología analítica. En lo referente a la psicología y al psicoanálisis, el término «persona» es propiedad intelectual de Jung. La sección 48, una de las más largas de dicho capítulo, está dedicada al término «alma» y allí trata la noción de persona. Jung reflexiona sobre dos estructuras complementarias, la «persona» y el *anima*. Sobre esta última hablaré en el próximo capítulo.

Hoy en día, cuando menos en la lengua inglesa, el término «persona» ha sido aceptado en el vocabulario general de la psicología y de la cultura contemporánea. Es frecuente su uso en el lenguaje popular, en la prensa y en la literatura. Significa «el individuo tal como se presenta», no «el individuo tal como es». La «persona» es un constructo psicológico y social, adop-

tado con un propósito específico. Jung lo escogió para su teoría psicológica porque desempeña un papel en la sociedad. Le interesaba la manera en que la gente llega a desempeñar roles específicos, adoptar actitudes convencionales y representar estereotipos sociales y culturales en lugar de asumir y vivir su propia unicidad. No cabe duda de que esta es una característica humana bien conocida, una suerte de mímesis. Jung le puso nombre y la integró a su teoría de la psique.

Jung comienza su definición de la persona señalando que los estudios psiquiátricos y psicológicos han demostrado que la personalidad humana no es simple sino compleja, que puede disociarse e incluso fragmentarse bajo ciertas condiciones y que existen numerosas subpersonalidades dentro de la psique humana. Sin embargo, «resulta inmediatamente evidente que semejante pluralidad de personalidades no puede aparecer en un individuo normal».[2] En otras palabras, si bien no todos poseemos «personalidades múltiples» en un sentido clínico, todos manifestamos «rasgos de disociación del carácter».[3] El individuo normal no es más que una versión menos exagerada de lo que se observa en la patología. «Basta con observar atentamente a alguien en distintas circunstancias para descubrir cómo su personalidad, al pasar de un ambiente a otro, se modifica de un modo sorprendente [...] "ángel en la calle, diablo en casa"».[4] Un individuo así se comporta en público con gran amabilidad y simpatía, siempre sonriente, chistoso; en su casa, en cambio, es amargado y refunfuñón, no habla con nadie y se pasa el tiempo escondido detrás de su periódico, puede llegar a ser agresivo ya sea verbal o físicamente. El carácter está ligado a la situación. La historia de Dr. Jekyll y Mr. Hyde representaría una forma extrema de esto. Otra novela que tiene ese mismo tema es *El retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde, en la cual el perso-

2. Jung, *Collected Works*, vol. 6, par. 799.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

naje principal mantiene un retrato de sí mismo en el desván. A medida que el personaje avanza en edad, el retrato envejece mostrando su verdadera naturaleza y carácter mientras él sigue apareciendo en público sin arrugas, fresco, juvenil y jovial.

En su definición, Jung prosigue tratando el fascinante tema de la sensibilidad humana al entorno, a los ambientes sociales. La gente suele ser sensible a las expectativas de los demás, Jung señala que ciertos ambientes en particular, como la familia, la escuela o el lugar de trabajo, requieren asumir ciertas actitudes. Cuando usa la palabra «actitud» Jung se refiere a «una orientación *a priori* hacia algo determinado, sin importar si ese algo está o no representado en la conciencia».[5] Una actitud puede ser latente e inconsciente, y estar constantemente operando para orientar al individuo en una situación o ambiente. Es más, una actitud es «una combinación de factores o contenidos psíquicos que [...] determinará la acción en una u otra dirección precisa».[6] Por consiguiente, una actitud es un rasgo del carácter. Cuanto más tiempo perdure una actitud, más será solicitada para responder a las exigencias del medio y, por ende, más habitual se volverá. Tal como lo expresaría la teoría del conductismo, cuanto más se refuerza una conducta o una actitud en el ambiente, más se arraiga y se impone. Es posible entrenar a alguien para que desarrolle determinadas actitudes en determinados ambientes, dando respuestas específicas como reacción a ciertas señales o indicadores con los cuales ha sido entrenado. Una vez que se ha desarrollado plenamente una actitud, solo se necesita la señal adecuada para activar la conducta. Jung hizo esta observación en 1920, época en que el conductismo estaba ganando terreno en Estados Unidos bajo la dirección de John Broadus Watson, cuya primera publicación importante apareció en 1913.

5. *Ibid.*, par. 687.
6. *Ibid.*

A diferencia de aquellos que viven y trabajan en zonas rurales o naturales, en las cuales los ambientes se mantienen relativamente unificados, muchos habitantes urbanos se mueven entre dos ambientes totalmente diferentes: el círculo doméstico y el mundo público. Esto era más cierto para los hombres que para las mujeres en Europa en la época en que vivió Jung. Los hombres que pertenecían a la cultura y a la época de Jung trabajaban en un ambiente y vivían en otro ámbito diferente, tenían entonces que responder a dos ambientes distintos que proveían señales diferentes. «Esos dos ambientes totalmente distintos exigen dos actitudes disímiles, las cuales, según el grado de identificación del yo con la actitud adoptada en cada caso, producen un desdoblamiento del carácter».[7]

Un amigo mío tiene un cargo ejecutivo de nivel medio en una agencia gubernamental y por ello tiene que dar la pauta para los empleados de su grupo en cuanto se refiere a valores y patrones de conducta en el sector público. La agencia es un ambiente y él averigua a partir de otras fuentes cuáles son los valores correctos para luego informar a los trabajadores subalternos, pautas que estos deben adoptar, por ejemplo ser sensibles ante cuestiones como la no discriminación, el sexismo y la acción positiva. Mi amigo me contó que desempeña ese papel con facilidad en su trabajo, pero que cuando ve la televisión en la privacidad de su hogar sus reacciones personales son muy diferentes. En ese ambiente es un ultra conservador. En el trabajo es un hombre moderno, liberal y tolerante. Sin embargo, su yo no está fuertemente identificado con la actitud de ese ambiente. Mi amigo tiene una «persona» funcional: una máscara que se pone y se quita con facilidad sin identificación, él tiene muy claro en su mente que no se identifica con la persona de su ambiente laboral.

Es frecuente, sin embargo, que el yo sí se identifique con

7. *Ibid.*, par. 798.

la persona. El término psicológico «identificación» apunta hacia la habilidad que tiene el yo de absorber y unirse a objetos, actitudes y personajes externos. Se trata de un proceso más o menos inconsciente. Simplemente uno se pone a imitar inconscientemente a otro. Es probable que uno ni siquiera se dé cuenta de ello, pero los otros notan el mimetismo. En principio, se puede decir que el yo está bastante separado de la persona, pero en la vida real suele no ser así, porque el yo tiene tendencia a identificarse con los papeles que desempeña en su vida. «El carácter doméstico se moldea conforme a las exigencias emocionales, y a las necesidades de comodidad y bienestar del sujeto; ello explica que una persona que en la vida pública es extremadamente enérgica, decidida, obstinada, terca y desconsiderada, en casa y con la familia aparezca como agradable, dulce, condescendiente y débil. ¿Cuál es, pues, el verdadero carácter, la auténtica personalidad? A menudo es imposible responder a esa pregunta».[8]

No obstante, el yo siempre es más que la identificación con la persona. A lo sumo, la persona formará un sólido recubrimiento sobre la superficie del yo que da la cara hacia afuera, hacia el mundo social. Pero por lo general siempre se reconoce una diferencia entre un papel que se desempeña y la verdadera identidad interior. El núcleo del yo es arquetípico a la vez que es individual y personal. Es ese pequeño punto fijo de reflexión, el centro del «Yo». El lado arquetípico del núcleo del yo es puro «Soy», una manifestación del sí mismo (véase capítulo 1).

Sin embargo, el lado personal del yo es permeable a la influencia de fuerzas externas. Dicha influencia se abre camino hacia el yo y deja a un lado ese puro «ser uno mismo» a medida que el yo se identifica con el nuevo contenido. Este sería el «aprendizaje» del yo. Uno aprende su nombre y después de eso se convierte en su nombre, se identifica con el sonido de ese nombre. Cuando el yo se identifica con la per-

8. *Ibid.*

sona se siente idéntico a esta. Entonces yo *soy* mi nombre; *soy* el hijo de mi padre y mi madre, *soy* el hermano de mi hermana. Una vez que se produce la identificación, ya no soy simplemente «soy el que yo soy», sino más bien, «Yo soy Murray Stein, nacido en tal y cual fecha y lugar, con esta historia personal». Eso es lo que soy ahora. Me identifico con los recuerdos, con una construcción de mi historia, con algunas de mis cualidades. De esta manera, el puro «ser uno mismo» —la pieza arquetípica— puede irse oscureciendo, se esconde y eventualmente desaparece por completo de la consciencia. Entonces uno queda realmente dependiente de la persona para tener una identidad y un sentido de realidad, por no mencionar el propio sentido de valor y pertenencia.

Por supuesto, esto también fluctúa. A veces uno puede estar plenamente en el puro estado de «Soy», sin identificarse con algo en particular; otras veces uno está firmemente identificado con algún contenido o cualidad y está fuertemente apegado a una imagen de persona. T. S. Eliot dijo alguna vez de los gatos que tienen tres nombres: uno que todos conocen, uno que solo algunos conocen, y ¡uno que solo el gato conoce! El primero y el segundo hacen referencia a la persona, el tercero se refiere al núcleo arquetípico del yo.

LOS DOS ORÍGENES DE LA «PERSONA»

Jung encontró dos orígenes o fuentes de la «persona»: «En correspondencia con los condicionamientos y necesidades sociales, el carácter social se orienta, de un lado, hacia las expectativas y las exigencias de la sociedad y, de otro, hacia los propósitos y aspiraciones sociales del sujeto».[9] La primera fuente, las expectativas y exigencias del ambiente, incluye requisitos como ser un cierto tipo de individuo, comportarse adecuadamente según las costumbres sociales del grupo, y

9. *Ibid.*

a menudo creer en ciertas propuestas sobre la naturaleza de la realidad (como, por ejemplo, admitir las enseñanzas religiosas). La segunda fuente incluye las ambiciones sociales del individuo.

Para que la sociedad pueda influenciar las actitudes y conductas de un individuo, este debe querer pertenecer a la sociedad. El yo debe estar motivado para aceptar las características de la persona y los roles que la sociedad exige y ofrece, de no ser así estos serán simplemente evitados. En ese caso, no se producirá ninguna identificación. Es necesario un acuerdo entre el individuo y la sociedad para que la persona se forme y se afiance. Si no, el individuo llevaría una vida aislada al margen de la cultura, como un eterno adolescente incómodo en un mundo de adultos. Esto es muy distinto al rebelde heroico que escoge su camino e ignora las normas sociales. Esa sería otra clase de persona, una que ofrecen todas las sociedades y todos los grupos. Son muchos los papeles por desempeñar.

Generalmente hablando, cuanto más prestigioso sea el papel, más fuerte será la tendencia a la identificación. La gente no suele identificarse con «personas» que pertenecen a una clase humilde como un barrendero o un bedel, así como tampoco con roles de clase media como un gerente o un supervisor. Si lo hace, suele ser de manera humorística. Estos cargos o trabajos tienen su propio valor y su dignidad pero no implican un papel que desempeñar con orgullo en la sociedad, por ello, la tentación de identificarse fuertemente con ellos es mínima. La identificación con un rol por lo general está motivada por la ambición y las aspiraciones sociales. Por ejemplo, un individuo elegido senador de Estados Unidos adquiere un papel que posee un alto valor colectivo y un enorme prestigio. A esto se une la fama, el honor y un alto reconocimiento social. Cuando alguien llega a ser senador tiende a fusionarse con su rol hasta tal punto que incluso puede llegar a desear ser tratado por sus amigos íntimos con expresiones de conspicuo respeto. Se dice que después

de la elección de John F. Kennedy como presidente de Estados Unidos hasta los miembros más cercanos de su familia lo llamaban «señor presidente».

En la película autobiográfica de Ingmar Bergman *Fanny y Alexander*, hay un niño que es enviado a vivir con un obispo horrible y abusador, emocionalmente frío y distante, totalmente identificado con su persona de hombre religioso. En una escena del film, el obispo tiene un sueño en el cual está luchando para arrancarse una máscara que no se logra despegar. Al final del sueño termina arrancándose la cara junto con la máscara. El yo de ese obispo está tremendamente fusionado con la persona de obispo porque ese papel le garantizó sus aspiraciones personales durante su vida. No cabe duda de que un obispo es un personaje de alto rango en la sociedad. De manera similar, los médicos, los militares y los miembros de la realeza tienen personas que atraen una fuerte identificación. Y, a pesar de eso, en su pesadilla, el obispo trata de arrancarse la máscara. ¿Por qué?

La relación entre el yo y la persona no es sencilla debido a los propósitos contradictorios de estos dos complejos funcionales. El yo se mueve fundamentalmente hacia la separación y la individuación, hacia la consolidación de una posición en un primer momento fuera del inconsciente y luego hasta cierto punto fuera del ambiente familiar. En el yo existe un poderoso movimiento hacia la autonomía, hacia una «yoicidad» que pueda funcionar independientemente. Al mismo tiempo, otra parte del yo, que es aquella en la cual se arraiga la persona, se está moviendo en sentido opuesto, hacia el relacionarse y el adaptarse al mundo de los objetos. Se trata de dos tendencias contrarias dentro del yo —una necesidad de separación e independencia por un lado y una necesidad de relación y de pertenencia por el otro. El deseo radical del yo de una separación/individuación suele estar arraigado en la sombra porque resulta amenazador tanto para la vida de grupo como para el bienestar del individuo. Objetivamente, todos necesitamos de otros para sobrevivir

física y psicológicamente. El movimiento del yo hacia la relación y la adaptación al ambiente presente, con lo cual se busca la supervivencia, es lo que provee a la persona la oportunidad de afianzarse. Y esto ha de convertirse en la autopresentación al mundo de un individuo.

DESARROLLO DE LA «PERSONA»

El conflicto en el interior del yo entre la individuación/separación y la conformidad social genera gran cantidad de la ansiedad primordial que siente el yo. ¿Cómo puede uno ser libre, único e individual y al mismo tiempo ser aceptado y apreciado por los demás y amoldarse a sus necesidades y deseos? No cabe duda de que existe una fuente de conflicto fundamental entre el yo y el desarrollo de la persona. Llegada la edad adulta se espera haber realizado un desarrollo suficiente tanto en el yo como en la persona para que esa necesidad dual del yo de independencia y de relación haya sido satisfecha y, al mismo tiempo, la persona haya logrado una adaptación lo suficientemente adecuada para que el yo pueda vivir en el mundo real. Algunos genios famosos como Wagner, Beethoven y Picasso parecen ser excepciones a esta regla por cuanto sus dotes naturales y su talento les otorgaron licencia para ser ellos mismos como individuos de manera extraordinaria. Se les ha perdonado sus excesos debido a lo que ellos, con su obra, le han ofrecido al mundo en compensación.

El yo no escoge deliberadamente identificarse con una persona en particular. La gente se encuentra en ambientes en los que debe sobrevivir y la mayoría hace todo lo posible para abrirse camino. El orden de nacimiento, al igual que el sexo, son factores importantes. Una niña o un niño observan lo que hacen los otros pequeños y los imitan. Las niñas experimentan las actitudes de sus madres al probarse los vestidos de éstas. A veces los niños también se prueban los vestidos de sus madres y los padres se preocupan. La ropa

representa la «persona». Es más frecuente que los niños imiten a sus padres o hermanos, poniéndose sombreros como ellos, fanfarroneando y escupiendo si eso es lo que los otros hacen. El género es sin duda una de las maneras en que nos encontramos y nos diferenciamos desde temprana edad y estas características se absorben en la persona. Un pequeño se da cuenta de que es tratado de cierta manera si su conducta es correcta y si responde de manera adecuada a su género. Esto puede darse más o menos individual y naturalmente en cada niño. A veces la persona se ajusta y otras no. Al cabo de cierto tiempo se forma una actitud que, si no enaltece, por lo menos se adecua en términos de la atracción relativa al sexo. (Los aspectos más profundos relacionados con el género y la identificación de género serán tratados en el próximo capítulo.)

El desarrollo de la persona tiene dos peligros potenciales. Uno es la sobreidentificación con la persona. El individuo se preocupa en exceso por agradar y adaptarse al mundo social llegando a convencerse de que esa imagen construida constituye la totalidad de la personalidad. El otro problema consiste en no prestarle suficiente atención al mundo externo y ocuparse exclusivamente del mundo interior (una situación que Jung habría de llamar posesión por el *anima* o el *animus*). Un individuo así se dedica a sus impulsos, deseos y fantasías y está tan metido en ese mundo identificándose con él que no presta suficiente atención a las demás personas. En consecuencia, semejante individuo tiende a ser desconsiderado, ciego y desconectado de los demás y solo renunciará a estas características cuando se vea forzado a hacerlo por los duros golpes del destino.

El desarrollo de la persona es un problema típico de la adolescencia y la temprana edad adulta, cuando se está produciendo tanta actividad en el mundo interior, cuando hay tantos impulsos, fantasías, sueños, deseos, ideologías e idealismos por un lado y por el otro hay tanta presión hacia el conformismo proveniente del grupo paritario. La estrecha relación con el mundo social más amplio puede parecer pri-

mitiva y colectiva, desequilibrada por una suerte de mentalidad de horda, por una identificación con el grupo y sus valores colectivos. Semejante identificación con el grupo paritario asiste al adolescente en su separación de los padres, un paso necesario hacia la madurez. Al mismo tiempo, el adolescente se muestra ciego y desconsiderado, podríamos decir que ni se percata del mundo real que lo rodea, y se dedica a vivir en una fantasía de omnipotencia. Los adultos suelen aplicar términos como «inflación» y «grandiosidad» para describir esta combinación de hipertrofia del mundo interior y mala adaptación a la realidad externa. Por otra parte, hay adolescentes que prestan demasiada atención a los valores y expectativas de los adultos. Se visten con traje y corbata, llevan maletín de ejecutivo y a los quince años hablan de su decisión de llegar a ser abogados de una gran corporación. Están tan adaptados a las expectativas de la familia y de la cultura que no queda espacio para el desarrollo de una identidad personal. Están encaminados a convertirse en meros estereotipos de formas culturales, víctimas de una adaptación prematura de la «persona».

Los extravertidos al igual que los introvertidos desarrollan una persona, puesto que ambos tipos de actitud deben relacionarse con el mundo objetivo. Sin embargo, para los extravertidos dicho desarrollo es un proceso que resulta más fácil que a los introvertidos. La libido extravertida se dirige al objeto y allí se queda, de modo que el individuo extravertido percibe y se relaciona con los objetos sin demasiada complicación. Para los introvertidos, la atención y la energía psíquica se dirigen hacia el objeto para luego regresar al sujeto, esto acarrea una mayor complicación en la relación con los objetos. Un objeto no es solamente algo fuera de la psique, para el introvertido es también algo que está profundamente dentro de la psique. El apego se hace más difícil. Para los extravertidos, entonces, es más fácil encontrar una persona adecuada puesto que se sienten más cómodos con el mundo objetivo en la medida en que éste no constituye una

amenaza para la intimidad. La persona del introvertido es más ambigua, desconfiada o insegura, y puede variar de un contexto a otro.

Para todos, la persona debe relacionarse con los objetos y proteger al sujeto. Es esta su doble función. Los introvertidos pueden ser muy abiertos y expansivos cuando están con poca gente, en cambio, parecen encogerse y desaparecer cuando se encuentran en un grupo mayor, su persona suele sentirse inadecuada, en particular con gente extraña y en situaciones en las cuales el introvertido no desempeña un papel claramente definido. Los cócteles pueden ser una tortura, en cambio, desempeñar un papel sobre el escenario de un teatro puede ser un deleite y fuente de gran alegría. Muchos actores y actrices famosos son profundamente introvertidos. Es posible que sean tímidos en su vida privada, pero una vez asignado un papel se sienten seguros y protegidos, pudiendo pasar por grandes extravertidos.

La persona, cuando se utiliza de manera creativa en el contexto de un sólido desarrollo psicológico, funciona para expresar y también ocultar aspectos de la personalidad. Una persona adecuada es lo suficientemente amplia para expresar no solamente los aspectos de la personalidad que resultan socialmente apropiados, sino también para poder ser genuino y plausible. El individuo puede identificarse con la persona, sin mayores daños, en la medida en que ésta es una expresión auténtica de la personalidad. Por supuesto, esto puede cambiar con la edad y nuevas personas pueden aparecer a medida que el individuo entra en nuevas fases de su vida. Los extravertidos sociales, por ejemplo, pueden volverse más introvertidos cuando llegan a los cincuenta o sesenta años. Al avanzar en edad, uno también se va dando cuenta de la diferencia que existe entre sentir por un lado que la persona es auténtica, honesta y genuina y por otro, lo que es estar plena e inconscientemente identificado con la persona.

Esencialmente, la «persona», esa piel psíquica entre el yo y el mundo, no es el mero producto de la interacción con los

objetos sino que incluye aquello que el individuo proyecta sobre esos objetos. Solemos adaptarnos a lo que percibimos que los otros son y quieren ser. Esto puede ser muy diferente de lo que los otros perciben o de cómo estos se ven a sí mismos. En la trama y la urdimbre de la persona se entrecruzan proyecciones que se originan en los complejos —por ejemplo en los complejos familiares— y luego retornan al sujeto por la vía de la introyección y se tejen en la persona. Por eso, la primera infancia tiene un efecto tan profundo en la persona del individuo adulto. Aun después de que padre y madre han sido dejados atrás, éstos no dejan de afectar a la persona puesto que son proyectados hacia el mundo externo desde el complejo paterno o materno haciendo que la persona del individuo se adapte constantemente a ellos. Seguimos siendo buenos niños o niñas por mucho tiempo después de que nos ha tocado serlo. Llevar a la persona de un contexto a otro tiene sus problemas ya que, en ese esfuerzo permanente de adaptarse, el contexto de origen se proyecta sobre situaciones nuevas y muy diferentes. Esta fue la observación que hizo Freud con respecto a la «transferencia». El viejo contexto de la infancia se transfiere al nuevo contexto de la relación terapeuta-paciente. Mientras uno no se percata de la diferencia entre un ambiente y otro, persevera en las conductas de antaño, respondiendo al nuevo ambiente como si fuera el ambiente familiar de la infancia.

LAS TRANSFORMACIONES DE LA «PERSONA»

El núcleo arquetípico del yo no cambia a lo largo del tiempo, pero la persona puede ser y es modificada una y otra vez a lo largo de una vida, dependiendo de la percepción que tiene el yo del entorno cambiante y de la habilidad de ese yo para interaccionar con el mismo. Un cambio importante ocurre en la transición de la infancia a la adolescencia; otro cambio se produce al pasar de la adolescencia a la edad adulta; otro en

la mitad de la vida; y se da aún otro cambio en la transición hacia la vejez. El yo competente responde a cada uno de estos retos de adaptación con adecuadas alteraciones del concepto que tiene de sí mismo y de la presentación de la persona. La gente piensa de sí misma en forma diferente, se viste de maneras diferentes, se corta el pelo de forma diferente, se compra vehículos y casas diferentes según su edad, su estado civil, su clase social y según las preferencias de su grupo paritario. Todo esto se refleja en los cambios de la persona.

Los diversos roles que se desempeñan a lo largo de una vida tienen, por supuesto, una base colectiva y hasta cierto punto arquetípica. La persona, como todo complejo funcional, tiene un núcleo arquetípico. Existen roles o funciones que son típicos y predecibles en todo grupo humano. Por ejemplo, tenemos al hijo mayor que es el Pequeño Adulto, el tremendo Niño Travieso que sigue haciendo jugarretas aunque ya esté bien entrado en años, así como la seductora Femme Fatale que coquetea y seduce toda la vida, habiendo comenzado cuando era una niña. Las familias tienden a asignarle roles a los hijos así como a los miembros adultos de una manera típica. El orden de nacimiento de los hijos suele tener una considerable influencia en la persona que habrán de adoptar. El mayor es un pequeño grande y responsable, el segundo es un mediador y el último es el pequeño original y creativo. El papel de la oveja negra se encuentra en todas partes y en todos los tiempos, al igual que el del chivo expiatorio. Semejantes roles son asignados por dinámicas inconscientes en el seno de las familias o grupos y, cuando son aceptados desde la infancia, alguna versión de ese rol suele arrastrarse a lo largo de toda la vida.

¿Qué es lo que hace que la persona se quede tan tenazmente adherida? En parte es la identificación y la pura familiaridad. La persona termina por ser identificada con la personalidad puesto que nos provee de una identidad psicosocial. Pero la vergüenza también resulta ser un motivador fundamental. La persona nos protege de la vergüenza y evi-

tar la vergüenza es probablemente el motivo más poderoso para desarrollar y mantener una persona. Los escritos de Ruth Benedict sobre las culturas de la vergüenza y de la culpa, mostraron que los países occidentales suelen ser característicamente culturas de culpa, mientras las sociedades orientales son culturas de vergüenza. Las culturas de vergüenza ponen mayor énfasis en la persona que las culturas de la culpa, en el sentido de que si alguien pierde prestigio es preferible que muera. El descrédito constituye la crisis máxima. La situación es muy diferente en las culturas de esta culpa en las que la culpa puede ser desagraviada o enmendada: el culpable puede pagar su culpa y ser reintegrado a su comunidad.

La culpa implica una discreta acción, mientras la vergüenza arrasa el propio sentimiento de valor personal. La vergüenza es una emoción más primitiva y potencialmente más destructiva. Tendemos a sentirnos culpables o profundamente avergonzados de las cosas que hacemos que no son acordes con la «persona» que hemos adoptado. Esto corresponde al darse cuenta de la existencia de la «sombra» en la personalidad. La sombra induce vergüenza, un sentido de indignidad, de falta de valor, un sentimiento de impureza, de estar manchado y de ser indeseable. Ser bien educado produce orgullo; mancillarse es vergonzoso. La naturaleza ha sido dominada por un yo que ha aprendido el control del esfínter. Semejantes experiencias de vergüenza incluyen todo aquello que no se adecua a la manera en que fuimos educados: ser como se debe ser; encajar; ser aceptados. En una cultura puritana como la nuestra, ciertos tipos de fantasías y conductas sexuales que no son adecuadas para la «persona» de una «buena persona» conducen fácilmente a sentimientos de vergüenza. Otra característica de la sombra es la agresividad. Sentirse agresivo, lleno de odio o envidioso son emociones vergonzosas.

Estas reacciones humanas normales tienden a esconderse; nos sentimos avergonzados de la misma manera en que

nos avergonzamos por ciertos defectos físicos o del carácter que notamos en nosotros mismos. La persona es la careta que nos colocamos para encontrarnos con otras caras, para ser parecidos a ellas y para gustarles. No queremos ser demasiado diferentes porque nuestros puntos de diferencia, aquellos donde termina la persona y comienza la sombra, son motivo de vergüenza.

INTEGRAR «PERSONA» Y «SOMBRA»

La sombra y la persona son un clásico par de opuestos encontrados en la psique como polaridades del yo. Dado que la tarea general del desarrollo psicológico (la «individuación», comentada en el capítulo 8) es la integración, donde la totalidad es el valor supremo, es necesario preguntarse aquí, aunque sea de manera preliminar. ¿Qué significa integrar «persona» y «sombra»? En el contexto del tema de este capítulo, la integración depende de la aceptación de uno mismo, es decir, del aceptar plenamente aquellas partes de nosotros mismos que no pertenecen a la imagen de la persona, que suele ser la imagen de un ideal o al menos de una norma colectiva. Los aspectos personales de los cuales uno se avergüenza suelen ser percibidos como fundamentalmente malos. Si bien algunas cosas son realmente malignas y destructivas, con frecuencia el material de la sombra no es malo. Solo es percibido como tal debido a la vergüenza que se le asocia a causa de su no conformidad con la persona.

¿Cómo se siente alguien que ha logrado una cierta integración entre «persona» y «sombra»? Jung cita una carta de una paciente, escrita algún tiempo después de haber terminado su análisis:

> A partir del mal mucho es el bien que me ha llegado. Al permanecer tranquila, sin reprimir nada, poniendo atención y aceptando la realidad —tomando las cosas tal como son y no como yo quería

que fuesen—, haciendo esto me ha llegado un conocimiento inusual, así como también un poder insólito que nunca antes hubiera imaginado. Siempre había pensado que cuando uno aceptaba las cosas éstas terminaban por abrumarnos o subyugarnos de una u otra manera. Resulta que no es así, y que solo al aceptarlas puede uno adoptar una actitud consciente con respecto a ellas. De modo que ahora estoy decidida a jugar al juego de la vida, siendo receptiva a todo lo que me llegue, sea bueno o sea malo, sol y sombra alternándose para siempre, y de esta manera aceptar también mi propia naturaleza con sus lados positivos y sus lados negativos. Así todo se me hace más vivo, más lleno de vida. ¡Qué tonta fui! ¡Cuanto traté de forzarlo todo para que fuera como yo creía que debía ser![10]

Esta mujer se distanció de la persona y de esa escisión que hace de persona y sombra un par de opuestos. Ahora simplemente observa, reflexiona y acepta su psique tal como se le presenta, luego separa, ordena, averigua de qué se trata y selecciona. Ella ha creado una distancia psicológica entre el complejo del yo y la persona, y también entre el yo y la sombra. Ya no está poseída por ninguno de los dos extremos del espectro.

Jung sostiene que los opuestos se unen por la intervención de una «tercera cosa». Un conflicto entre opuestos —la persona y la sombra, por ejemplo— puede ser visto como una crisis de individuación, una oportunidad de crecer por medio de la integración. Lo que entra en conflicto son los valores colectivos por el lado de la persona, y los aspectos de sombra del yo que pertenecen al bagaje instintivo del individuo (el *id* de Freud) y algunos que se derivan de los arquetipos y complejos inconscientes. Debido a lo inaceptable del contenido de la sombra para la persona, el conflicto puede ser feroz. Jung sostuvo que si los dos polos se mantienen en tensión, aparecerá una solución si el yo es capaz de soltar ambos lados y crear un vacío interior en el cual el inconsciente pueda ofrecer una solución creativa en forma de un

10. Jung, *Collected Works*, vol. 13, par. 70.

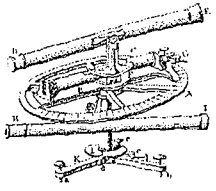
nuevo símbolo. Este símbolo presentará una opción para que se produzca un movimiento hacia adelante que incluye una parte de cada opuesto —no simplemente una solución de compromiso, sino una amalgama que producirá una nueva actitud por parte del yo y una nueva cualidad de relación con el mundo—. Este proceso puede ser observado cuando alguien crece, tanto en terapia como a través de la experiencia de la vida; a medida que supera sus conflictos, asume nuevas personas, e integra partes del sí mismo que anteriormente resultaban inaceptables.

La gente cambia durante una terapia y a lo largo del desarrollo de una vida. La persona, como herramienta de adaptación, posee un gran potencial para el cambio. Esta puede volverse más y más flexible cuando el yo está dispuesto a modificar viejos patrones. Las historias como la del Dr. Jekyll y Mr. Hyde describen una separación tajante entre la persona y la sombra. En esas historias no hay ninguna integración, solo existe una fluctuación constante de un opuesto a otro. Los roles y los impulsos de la sombra son literalizados, actuados sin que aparezca una *función trascendente* que traiga consigo la integración de esos opuestos. Uno se puede preguntar cómo son esas personas en la vida real que no logran integrar semejantes opuestos. En algunos casos, el lado oscuro puede ser tan extremo y estar tan cargado de energía que su integración a cualquier tipo de persona socialmente aceptable resulta imposible. Hoy en día la única solución a ese problema reside en la medicación psicotrópica que logra amortiguar considerablemente el inconsciente e inhibir las fuentes de poder de la sombra. En otros casos, el yo es demasiado inestable y débil como para moderar su impulsividad y permitir la constelación de la función trascendente.

6

El camino hacia la profunda interioridad

(*Anima* y *animus*)



En su autobiografía Jung relata una historia sobre el descubrimiento del *anima*.[1] Escribe que durante sus años de intenso trabajo interior, después de su ruptura con Freud en 1913, hubo un período durante el cual se cuestionaba a sí mismo sobre la naturaleza y el valor de lo que estaba haciendo. «¿Es esto ciencia?» se preguntaba, ¿o es arte? Anotaba sus sueños, los interpretaba, a veces los pintaba e intentaba entender el significado de sus fantasías espontáneas. En una ocasión escuchó una «voz» femenina que decía: «Es arte». Sorprendido, comenzó a dialogar con ella y paulatinamente fue reconociendo que se parecía a una paciente suya. Era por tanto una suerte de figura internalizada que también daba voz a ciertos pensamientos y valores inconscientes de Jung. En su propio yo y en su «persona» Jung se identificaba con un científico, no con un artista. Pero esta voz expresaba otro punto de vista. Sin dejar de lado la posición consciente de su yo, comenzó un diálogo con esta figura al mismo tiempo que la estudiaba. Era más que la simple imagen internalizada de su paciente. Paulatinamente, a través del dialogo, fue asumiendo forma y adquirió una personalidad más completa. «Sentía timidez

1. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 185-188.

ante ella, como ante una presencia invisible»,[2] nos dice Jung.

Para Jung esta fue una inolvidable experiencia interna del *anima* y se ha convertido en un punto de referencia clave para las manifestaciones del *anima* en la memoria colectiva de la psicología analítica. Después de Jung, muchas personas que han entrado en imaginación activa han descubierto figuras internas similares. Convencionalmente, para los hombres el *anima* es una figura femenina; para las mujeres la figura interna equivalente —llamada *animus*— es masculina. El *anima* y el *animus* son personalidades subjetivas que representan un nivel más profundo del inconsciente que la sombra. Para bien o para mal, estas revelan rasgos del alma y conducen hacia el ámbito del inconsciente colectivo.

A lo largo de este capítulo haré referencia a esta estructura interna como el *anima/us*. Esta, al igual que la sombra, es una personalidad dentro de la psique que no coincide con la auto presentación y la identidad personal reflejada por la persona. Sin embargo, difiere de la sombra en la medida en que no pertenece al yo de la misma manera: es más «ajena» de lo que puede ser la sombra. Si la distinción entre persona y sombra es «bueno frente a malo» —aspectos de más y de menos, positivos y negativos del yo— la distinción entre «yo» y *anima/us* está marcada por la polaridad femenino/masculino. No se trata de la diferencia entre Caín y Abel sino entre Salomón y la reina de Saba.

DEFINIR «ANIMA» Y «ANIMUS»

Entre todos los aspectos de la teoría de Jung, el tema de este capítulo se ha convertido en uno de los más polémicos porque suscita profundos desacuerdos con respecto a los sexos al sugerir diferencias fundamentales en la psicología de hom-

2. *Ibid.*, p. 193.

bres y mujeres. Si bien este tema puede haber parecido tranquilo y arraigado en los tiempos de Jung, hoy en día «alborota el gallinero» e abre considerables heridas. Para algunos contemporáneos, Jung parece haber sido un hombre que se adelantó a sus tiempos anunciando y abogando por un cierto «protofeminismo». Otros, en cambio, lo consideran un vocero de puntos de vista tradicionales y estereotipados sobre las diferencias entre hombres y mujeres. De hecho pienso que tuvo un poco de ambos.

En sus obras tardías, Jung se refiere a *anima* y *animus* como figuras arquetípicas de la psique. Es decir, que yacen fundamentalmente allende toda influencia de las fuerzas que moldean y dan forma a la consciencia del individuo tales como la familia, la sociedad, la cultura y la tradición. Los arquetipos no derivan de la cultura; son más bien las formas culturales (en la teoría de Jung) las que derivan de los arquetipos. Esta definición del *anima/us* como arquetipo coloca su esencia más profunda fuera de la psique misma, en el ámbito de las formas y fuerzas espirituales impersonales. *Anima* y *animus* son formas de vida básicas y son parte de la horma de todo individuo humano así como de sus sociedades. El arquetipo, según lo vimos en el capítulo 4, es un *Ding an sich* (Kant: «la cosa en sí misma»), y por ende yace más allá del rango de la percepción humana. Solamente podemos percibirlo de manera indirecta al observar sus manifestaciones.

El *anima/us*, estrictamente hablando, es una hipótesis científica sobre «algo» que existe pero no puede ser observado directamente, como una estrella desconocida cuya posición y tamaño se conocen solo por medio de las medidas de las fuerzas gravitacionales en sus alrededores. Y, sin embargo, puesto que las manifestaciones del *anima* y el *animus*, tal como las observó y describió Jung, con frecuencia se asemejan a las imágenes culturales que son reconocidas e incorporadas en hombres y mujeres tradicionales, se plantea la pregunta: ¿sería Jung víctima de sus cegueras culturales y sin darse cuenta se convirtió en un exponente de los estereoti-

pos culturales? En otras palabras, los «arquetipos» ¿serían en realidad construcciones sociales? O bien, ¿estaría Jung investigando estructuras más profundas que tal vez están arraigadas en estos patrones culturales que los trascienden y son en efecto formas universales de comportamiento y características psicológicas humanas? No responderé a estas preguntas de forma definitiva en este capítulo, pero espero lograr una argumentación que pruebe que el problema es más complicado y que el pensamiento de Jung es más complejo de lo que muchos de sus críticos han querido admitir. Mientras tanto, trataré de presentar su pensamiento con la mayor claridad posible.

Hemos de penetrar este territorio con suma cautela, tratando de aprehender paso a paso los significados que le da Jung a estos términos elusivos. Si los lugares del mapa de la psique que hemos explorado hasta ahora parecen relativamente claros y bien definidos, el territorio del *anima* y el *animus* se nos presenta a veces como una selva profunda y enmarañada. Tal vez así es como debe ser, porque aquí estamos entrando en los estratos más profundos del inconsciente, el inconsciente colectivo, el territorio de las imágenes arquetípicas en el que las fronteras se vuelven borrosas.

Antes de abordar el tema del género masculino/femenino con respecto a estos términos, quisiera señalar que es posible hacer una presentación de *anima* y *animus* sin hacer mención al asunto del género. Se puede ver el género como una característica secundaria del *anima/us*, de la misma manera que sabemos que la esencia de un objeto no está determinada por el color azul o rosado. Hay una manera abstracta, estructural, de comprender el *anima/us*. Debido a la posibilidad de hablar de esta característica de la psique como estructura abstracta, a lo largo del capítulo utilizaré la forma *anima/us*. Esto indica que se trata de una estructura psíquica común a hombres y mujeres. La terminación diferenciada en *-a* y *-us* será utilizada cuando quiera hacer referencia a los rasgos de género de este objeto interno de la psique. En tér-

minos abstractos, el *anima/us* es una estructura psíquica que *a*) es complementaria de la persona y *b*) conecta al yo con el estrato más profundo de la psique, es decir con la imagen y la experiencia del sí mismo.

Como señalamos en el capítulo anterior, la «persona» es la actitud habitual que un yo adopta para encontrarse con el mundo exterior. Es una personalidad pública y facilita la adaptación a las exigencias de la realidad física, principalmente la realidad social. Es un «complejo funcional», para decirlo con las palabras que utiliza Jung en su definición de 1921 en su libro *Tipos psicológicos*. Funciona como la piel sobre el cuerpo, aportando una barrera protectora entre el yo y el exterior. De manera similar, el *anima/us* es un complejo funcional, pero en este caso tiene que ver con la adaptación al mundo interior. «La función natural del *animus* (así como también del *anima*) consiste en procurar un vínculo entre la consciencia individual y el inconsciente colectivo; de la misma manera que la «persona» representa una suerte de estrato entre la consciencia del yo y los objetos del mundo externo. El *animus* y el *anima* deberían actuar como un puente o puerta para las imágenes del inconsciente colectivo, al igual que la persona representa una especie de puente hacia el mundo».[3] En otras palabras, el *anima/us* le permite al yo entrar y experimentar en las profundidades de la psique.

En 1921, libre de su dependencia de Freud y dispuesto a lanzar sus propias perspectivas sobre la psicología profunda, Jung publicó *Tipos psicológicos*, obra en la cual resume su nueva teoría para ese momento. En esa obra aparecieron muchos términos nuevos que fueron utilizados para definir su visión revisada de la naturaleza y la estructura de la psique. Tanto fue así que (como señalé en el capítulo 5) sintió la necesidad de incluir todo un capítulo de definiciones al final del libro. Estas son definiciones detalladas y pueden leerse a

3. Tomado del «Visions Seminar» («Seminario acerca de las visiones») de Jung, citado en *Memories, Dreams, Reflections*, p. 392.

manera de texto inicial sobre psicología analítica. Jung le da amplia cobertura a los conceptos de *anima* y *animus* en las entradas sobre «alma» e «imagen de alma». Estas definiciones, aunque algo mecánicas y simplistas, ayudan a establecer límites y dar forma a sus términos, cuando menos de la manera que los utilizaba para aquel momento.

Al abordar la definición del *anima/us*, Jung confronta esta noción con la de persona: «La "persona" tiene que ver exclusivamente con la relación con los objetos»,[4] mientras el *anima/us* tiene que ver con las relaciones del yo con el sujeto. «Por "sujeto" entiendo ante todo aquellos vagos y velados sentimientos, pensamientos, sensaciones y desasosiegos que fluyen en nosotros sin provenir de ninguna continuidad de la experiencia consciente demostrable del objeto sino que emanan como una influencia perturbadora, inhibidora, o a veces colaboradora, proveniente de las oscuras profundidades internas».[5] Aquí, el «sujeto» es principalmente el mundo del inconsciente, no el yo. Este es el lado subjetivo de la psique, su base, su espacio interior. Contiene «objetos internos», por decirlo de alguna manera, llamados a veces *imagos* por Jung o simplemente «imágenes» o «contenidos». Dado que el término «sujeto», en este contexto específico, se refiere al inconsciente, podemos deducir lógicamente que «así como existe una relación con el objeto externo, una actitud externa [es decir, la persona], existe también una relación con el objeto interno, una actitud interna».[6]

Jung conviene que «es comprensible que esta actitud interna, por su naturaleza extremadamente íntima e inaccesible, sea mucho más difícil de discernir que la actitud externa tan inmediatamente perceptible por todo el mundo».[7] A uno le resulta fácil observar el trato de un individuo con los de-

4. Jung, *Collected Works*, vol. 6, par. 801.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, par. 801.

más, pero hace falta una mayor sutileza para poder ver cómo las personas se tratan a sí mismas. ¿Cuál es su actitud hacia el mundo interno? ¿Es receptiva y cálida (tal como puede serlo la persona), o es severa e hipercrítica? Muchos individuos generosos hacia el mundo externo son sus peores enemigos consigo mismos —sus jueces más crueles y sus más intransigentes críticos— pero esto permanece velado detrás de una persona encantadora y altruista. O bien, puede darse que un individuo sea extremadamente juzgador de los demás mientras trata su propia vida interior con una condescendencia llena de sentimentalismo. Es necesario conocer bien a la gente antes de lograr saber cómo se trata en realidad a sí misma. ¿Se toma en serio? ¿Se trata como si fuera un niño? La manera en que alguien se siente con respecto a su propio y profundo ser interior es lo que caracteriza su actitud *anima/us*.

Más adelante en el mismo párrafo, Jung dice: «Un hombre no se dejará alterar en lo más mínimo por sus procesos internos [...] otro en cambio estará a su total merced [...] una sensación vagamente desagradable le mete la idea en la cabeza de que está padeciendo una secreta enfermedad, un sueño lo llena de lúgubres presentimientos [...]. Un hombre podrá tomarlos como algo fisiológico, otro los atribuye al comportamiento de sus vecinos, otro en cambio encontrará en ellos una revelación religiosa».[8] «Así pues —concluye Jung—, la actitud interna [...] se correlaciona con un complejo funcional tan específico como la actitud externa. Aquellos que aparentan pasar completamente por alto sus procesos psíquicos internos no dejan de tener una actitud interna típica, así como aquellos que constantemente descuidan el objeto externo y la realidad de los hechos no por ello dejan de tener una típica actitud externa».[9]

Lo anterior resume la definición estructural del *anima/us*

8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, par. 802.

presentada por Jung en 1921, en *Tipos psicológicos*. El *anima/us* es una actitud que rige la propia relación con el mundo interno del inconsciente: la imaginación, las impresiones, ideas, estados de ánimo y emociones subjetivas. Hasta ahora esto no nos dice nada sobre el contenido o sobre el género femenino/masculino de esta estructura. La definición esquemática habitual consiste en decir que el *anima* es lo femenino interno en un hombre y el *animus* es lo masculino interno en una mujer. Pero también se puede hablar simplemente de estos como estructuras funcionales que obedecen a un propósito específico con respecto al yo. Como estructura psíquica, el *anima/us* es el instrumento mediante el cual hombres y mujeres penetran y se adaptan a los niveles más profundos de su naturaleza psicológica. Al igual que la persona da la cara hacia el mundo social y colabora con las necesarias adaptaciones externas, el *anima/us* da la cara hacia el mundo interno de la psique y ayuda al individuo a adaptarse a las exigencias y requisitos de los pensamientos intuitivos, sentimientos, imágenes y emociones que confrontan al yo.

Por ejemplo, se dice de un hombre que frecuentemente se encuentra malhumorado que tiene un «problema de *anima*». «Ese anda en el *anima* hoy», le comentaríamos a un amigo. Su *anima*, en lugar de ayudar en el manejo de sus emociones, desata un estado de ánimo que se expande como un gas en la consciencia del yo y lleva consigo, pegada por así decirlo, una cantidad de emociones primarias e indiferenciadas. Es sabido que esto interfiere con el funcionamiento del yo, si no algo peor. El yo de este hombre se identifica con la personalidad *anima* que, por lo general, es hipersensible y está saturada de emotividad. Su *anima* no está desarrollada y, en lugar de ayudarle a lidiar con un estado de ánimo abrumador, le envuelve y le hunde aún más en ese estado. Un hombre dado a frecuentes e intensos saltos de humor tiene una relación demasiado próxima con esta parte —usualmente inferior— de su personalidad. No cabe duda de que, si se trata de un poeta, como Rilke, por ejemplo, quien tuvo un problema de *ani-*

ma de primer orden, podrá hacer uso de esta relación de forma creativa. Pero puede que solo se trate de alguien descomunalmente emotivo con reacciones desproporcionadas a problemas y contrariedades de menor envergadura y por tanto psicológicamente inestable. Por lo general sus relaciones están llenas de conflictos porque tiene reacciones emocionales que son más poderosas que lo que es capaz de contener. El *anima* le agobia en lugar de ayudarle.

De manera similar, una mujer con un «problema de *animus*» también está abrumada por su inconsciente, generalmente por pensamientos y opiniones que tienen una carga emocional considerable que la controlan más de lo que ella logra controlarlos. El efecto no difiere mucho en relación al hombre poseído por el *anima*, sin embargo en el caso de la mujer el acento suele ser más intelectual. Estas ideas y opiniones autónomas terminan por perturbar su adaptación al mundo externo porque se expresan con la energía emocional de un camorrista. Con frecuencia estas opiniones terminan causando estragos en sus relaciones porque aquellos que la rodean se sienten impelidos a crear escudos protectores cuando están con ella. Se sienten incómodos y a la defensiva en su presencia. Por más que ella trate de ser receptiva y crear intimidad, no lo logra porque su yo está sujeto a invasiones de energía disruptiva que la convierten en todo menos en ese ser cariñoso y gentil que ella desearía ser. Se vuelve abrasiva, dominada por un ansia inconsciente de poder y de control. Esto es lo que Jung llamó posesión por el *animus*. El *animus* es una personalidad poderosa y no congruente con el yo o la persona deseada. Es «otro».

Cuando los hombres están en las garras del *anima* adoptan la tendencia a aislarse dentro de sus sentimientos heridos; cuando las mujeres están en las garras del *animus* tienen tendencia a atacar. Esta es una distinción convencional entre los géneros, por supuesto sujeta a revisión a la luz de los recientes desarrollos culturales. Sin embargo, en ambos casos, sea cual sea el contenido de la «posesión», el mundo interior in-

consciente no está suficientemente refrenado, contenido, y la necesidad emocional e irracional irrumpe perturbando las relaciones normales con los otros y con la vida en general. La posesión por el *anima/us* abre de par en par las puertas del inconsciente y deja pasar todo aquello que tiene suficiente energía para cruzar el umbral. Animosidad y caprichos irrumpen y se llevan todo por delante. El control de los impulsos se reduce a su mínima expresión. Deja de haber contención de los pensamientos o de las emociones. Claro está que esto es también un problema del yo. Es síntoma de un yo insuficientemente desarrollado que no puede cargar y contener los contenidos que normalmente emergen a la superficie de la consciencia y requieren de reflexión y digestión antes de ser expresados verbal o físicamente. Sin embargo, también existe el problema de un desarrollo insuficiente de la estructura *anima/us*. Esta falta de desarrollo puede compararse con la de un músculo «atrofiado»: no tiene resistencia y no es adecuado para llevar a cabo el trabajo que le corresponde. Es típico entonces que los hombres busquen a una mujer para que les ayude a lidiar con sus emociones, y las mujeres generalmente buscarán a un hombre que pueda recibir sus pensamientos inspirados y pueda hacer algo con ellos. Así es como otros entran al ruedo de las relaciones yo-*anima/us*.

En aras de nutrir el debate, permítanme describir un desarrollo psicológico ideal (por teórico e improbable que pueda ser): Las partes consciente e inconsciente del sistema psíquico trabajan juntas en una interacción equilibrada y armónica, y esto ocurre en parte entre el *anima/us* y la persona. En este caso el yo no se ve inundado por material de fuera o de dentro sino más bien recibe ayuda y se siente protegido por estas estructuras. Así, la energía vital —libido— fluye en un movimiento progresivo hacia la adaptación a las tareas y exigencias de la vida. Este es el cuadro de una personalidad sana y con buen funcionamiento, que tiene acceso a sus recursos internos y posee destrezas para ajustarse al mundo externo. La actitud hacia el mundo externo es equili-

brada y está complementada por una actitud hacia el mundo interno. Ninguna de las dos está confusa o inadecuadamente desarrollada. La persona es capaz de adaptarse a las demandas que le hace la vida y mantener relaciones estables con el mundo social y natural que le rodean. Internamente existe un acceso constante y bien manejado a la fuente de energía e inspiración creadora. La adaptación interna y la adaptación externa son adecuadas para las exigencias de la vida.

¿Por qué la vida no es más a menudo así? De hecho, muchas personas experimentan algo parecido de vez en cuando durante sus vidas. Esos serían los buenos momentos en el trabajo y en el amor. Pero frecuentemente éstos son sólo intervalos de corta duración en un cuadro más bien marcado por los conflictos. Una razón de peso para esto es que nos desarrollamos de manera desigual y que en nuestra cultura contemporánea se le presta muy poca atención al verdadero desarrollo interior —aquello que Jung llamó «la cultura individual» por oposición a la cultura colectiva (basada en la persona). En nuestro fuero interno, la mayor parte de nosotros somos extremadamente primitivos. Sólo cuando nos desprendemos de la persona y el *anima/us* abre las puertas hacia los estratos más profundos del inconsciente —cuando, por ejemplo en la mitad de la vida, el yo se siente desgarrado por el conflicto entre persona y *anima/us*— es cuando la necesidad de desarrollo interior se vuelve imperante y uno comienza a tomarla en serio. Si bien esto puede parecer un brote de neurosis, también puede ser una llamada a reanudar la individuación, y un desafío para llevar el viaje más profundamente hacia los caminos del desarrollo individual.

EL GÉNERO DEL «ANIMA» Y EL «ANIMUS»

Volviendo ahora al género del *anima* y el *animus*, vale la pena notar que estos son términos tomados del latín. Al igual que la mayoría de los europeos cultos de su época,

Jung conocía con fluidez las lenguas clásicas y le resultaba natural y conveniente utilizar esas fuentes para nombrar las figuras y estructuras de la psique. *Anima* significa «alma» en latín y *animus* significa «espíritu». (En alemán corresponden a *Seele* y *Geist*). No existe gran diferencia de significado entre estos dos términos en latín. Si pensamos en el «alma» (*anima*) que abandona el cuerpo en el momento de la muerte, tal como creían los griegos y los romanos, eso equivale a hablar de la partida del «espíritu» (*animus*). Con frecuencia se asocia «espíritu» con aliento o aire, y «capturar el último aliento» de una persona cuando abandona el cuerpo es capturar el alma de esa persona. Por lo tanto los términos «espíritu» y «alma» son prácticamente intercambiables. Ambas palabras hacen referencia también al mundo interno, a lo espiritual y a los sentimientos. Las preguntas que surgen con respecto al *anima* y el *animus* son: ¿qué clase de alma tengo?, ¿qué clase de espíritu?

Queda claro que Jung no está hablando del sentido religioso de la palabra «alma» cuando utiliza el término *anima*. No se refiere a la parte inmortal del ser humano, tal como hacen los escritos religiosos al utilizar ese término. Jung lo adapta a la psicología, y con él quiere referirse al lado oculto de la personalidad de un hombre. Asimismo, con el término *animus* no hace referencia a algo metafísico y trascendente —como el Espíritu Santo, por ejemplo— sino al lado recóndito de la personalidad de una mujer.

La terminación de las palabras indica una diferencia de género. Por su desinencia, *anima* es femenino y *animus* es masculino. (*Seele* y *Geist* en alemán son igualmente femenino y masculino respectivamente.) De modo que, al asignar estos términos, uno a los hombres y otro a las mujeres, Jung quería mostrar la diferencia fundamental (es decir, arquetípica) existente entre los sexos. Si bien solía decir que todos los seres humanos comparten los mismos arquetipos, en este caso afirma que los hombres tienen uno y las mujeres otro. Si esa no hubiese sido la intención de Jung, podría haber uti-

lizado el mismo término para ambos. O podría haber inventado un término como *anime*. Pero no lo hizo, y eso es significativo. ¿En qué manera y por qué hombres y mujeres son diferentes en este elemento interior esencial?

Jung argumenta que ambos géneros poseen componentes y cualidades tanto masculinos como femeninos. En algunos de sus escritos vincula esto con el hecho de que ambos poseen material genético masculino y femenino. Sus diferencias empíricas son meramente una cuestión de grado. En este planteamiento Jung es tal vez un «protofeminista». Parece que siempre evitó dividir la especie humana en dos géneros claramente diferenciados con poco en común. En su teoría, tanto hombres como mujeres son a la vez masculinos y femeninos. Sin embargo, estas cualidades están repartidas de forma diferente. Y esta diferencia es arquetípica, no es cultural ni social. En otras palabras, no se trata de una diferencia que pueda eliminarse mediante cambios en la política social. En este sentido se aleja considerablemente de las feministas contemporáneas que pretenden que hay muy poca diferencia psicológica esencial entre hombres y mujeres, por no decir ninguna. Jung dice que los hombres son masculinos por fuera y femeninos por dentro, y que las mujeres son lo contrario. Las mujeres son receptivas y propensas a las relaciones en su «yo» y su «persona», y en cambio son duras y penetrantes en el otro lado de su personalidad; los hombres son fuertes y agresivos hacia afuera, y son blandos y propensos a las relaciones en su interior. Si retiramos las personas de los varones y mujeres adultos, la percepción del género se revierte. Las mujeres serán más duras y controladoras que los hombres, y los hombres serán más protectores y propensos a relacionarse que las mujeres.

Estadísticamente por lo menos, si es que no es así para cada individuo, la definición de Jung parece ser la regla. Si la política se guía por las percepciones a nivel de la persona, que es lo máximo que la gente está dispuesta a revelar en las encuestas, las campañas de los astutos candidatos a la fun-

ción pública se basan en la consideración de que para obtener los votos de las mujeres deben mostrar compasión, sentimiento y deseo de unidad y tolerancia; si van en busca de los votos de los hombres deben poder demostrar que poseen lógica, competitividad, firmeza y juicio moral.[10] Por otro lado, según Jung, el mundo interno de los hombres y de las mujeres —su personalidad oculta, su otro sí mismo inconsciente— serían exactamente lo opuesto. En otras palabras, los seres humanos son más complejos de lo que hacen parecer la apariencia pública y las encuestas. Cuando las mujeres miran hacia adentro, se encuentran con lógica, competitividad, firmeza y juicio moral en grandes cantidades (y los revelan a aquellos que están íntimamente involucrados con ellas). Asimismo, los hombres muestran compasión, sentimiento, deseo de unidad y tolerancia. En realidad, es precisamente esa complejidad del ser humano lo que Jung trata de dilucidar con su teoría del *anima* y el *animus*.

En su definición de *anima* y *animus* del año 1921, Jung ofrece algunas generalizaciones a partir de su propia observación y experiencia. Estas nos brindan un atisbo de lo que sería su particular punto de vista en muchos de sus escritos posteriores. «En lo que respecta al carácter del *anima*, mi experiencia confirma la regla de que, en su conjunto, el *anima* es *complementaria* al carácter de la "persona". El *anima* suele contener todas aquellas cualidades genéricamente humanas que le faltan a la actitud consciente.»[11] Para ese momento aún no había introducido su noción de «sombra». Esta diferenciación entre sombra y *anima/us* sería contemplada más adelante, y la sombra absorbería muchos de los contenidos complementarios de la persona pero excluidos de la identidad consciente por ser incompatibles con su ima-

10. Visión de los hechos publicada en la revista *The New Yorker*, del 9 de septiembre de 1996, p. 34, en un momento en que los candidatos a la presidencia se preparaban para las elecciones venideras.

11. Jung, *op. cit.*, par. 804.

gen. En este párrafo, Jung reflexiona en el tipo de contrapersona que más adelante constituirá la sombra, y no en las actitudes complementarias hacia los objetos externos e internos. «El *anima* usualmente contiene todas aquellas cualidades genéricamente humanas que le faltan a la actitud consciente. Una figura típica es el tirano atormentado por pesadillas, sombríos presentimientos y angustias íntimas [...] su *anima* contiene todas aquellas fallidas y débiles cualidades humanas de las que carece la persona. Si la persona es intelectual, el *anima* es, con toda seguridad, sentimental».[12] Si bien esas características serán posteriormente atribuidas a la sombra, esta es la línea de pensamiento que lo conduce al tema del género: «La naturaleza complementaria del *anima* afecta también a la condición sexual, como he tenido ocasión de ver muchas veces y sin la menor duda. Una mujer muy femenina tiene un alma masculina, y un varón muy masculino tiene un alma femenina».[13] La razón se debe al hecho de ver la estructura *anima/us* como complemento de la persona, por lo cual, los rasgos de género quedan incluidos y formando parte de su imagen. Si la «persona» de un hombre contiene las cualidades y características culturalmente asociadas con la masculinidad, los rasgos de personalidad que no resultan conformes con esa imagen serán reprimidos y se agruparán en el *anima*, que es la estructura complementaria inconsciente. El *anima* entonces contiene los rasgos que típicamente se identifican como femeninos en esa cultura. De allí que un hombre muy masculino en su «persona», sea a su vez femenino en el *anima*.

Pero ¿qué sucede con las mujeres que no son en exceso femeninas y con los hombres que no son muy masculinos en sus personas? ¿Acaso la mujer cuando no es muy femenina tiene un *animus* no masculino, y un hombre que no es muy masculino tiene un *anima* no femenina? Jung se vería obli-

12. *Ibid.*
13. *Ibid.*

gado a dar seguimiento a esta línea de pensamiento tomando en cuenta sus premisas. Es posible que algunos individuos no estén muy polarizados internamente entre rasgos masculinos y femeninos. El estilo más andrógino de las últimas décadas se ha apartado claramente de la clásica polaridad de géneros entre machos agresivos y hembras pasivas. Las mujeres visten y se comportan de maneras más masculinas que las mujeres de generaciones anteriores, y muchos hombres son más femeninos en sus personas de lo que fueron sus antepasados. ¿Cómo afecta esto a las cualidades del *anima* y el *animus*? A medida que cambian las imágenes colectivas predominantes con respecto al vestir y al comportamiento correcto para mujeres y varones, las imágenes internas del *anima* y *animus* también se irán modificando. Según esta regla, todo lo que permanece fuera de la adaptación consciente a la cultura imperante en la que se desenvuelve el individuo va a ser sustraído al inconsciente para concentrarse alrededor de la estructura que Jung designó con el nombre de *anima/us*. Para un hombre extremadamente afeminado la actitud interna (*anima*) tendrá cualidades más bien masculinas pues es lo que ha quedado fuera de la adaptación de la persona.

¿Qué significan entonces estas cualidades de género cuando se intenta definir la naturaleza y la cualidad de la actitud interna, es decir del *anima* y *animus*? Lo masculino ha sido definido casi universalmente con adjetivos tales como activo, duro, penetrante, lógico, asertivo, dominante; lo femenino ha sido ampliamente definido como receptivo, suave, dador, nutricio, emocional, propenso a la relación y a la empatía. Ya se encuentren en un cuerpo de varón o de mujer, estas categorías de atributos suelen permanecer estables. La polémica gira alrededor de asociar esas categorías con el género. Algunas mujeres son más masculinas que femeninas en su persona, algunos hombres son más femeninos que masculinos, pero esto biológicamente no cambia sus géneros como varones o mujeres. Los términos chinos «yin» y «yang» son propuestas más adecuadas y neutras para estos grupos

de atributos y pueden utilizarse en lugar de los términos «masculino» y «femenino». En cualquier caso estamos hablando de las mismas cualidades. A partir de esto, Jung diría que la actitud interna muestra las cualidades que permanecen fuera de la persona: si un individuo es yang en la persona, él o ella será yin en la estructura *anima/us*. Sin embargo la actitud interna, como es inconsciente, está menos sujeta al control por parte del yo y es menos refinada y diferenciada que la persona. De tal manera que es un yang inferior lo que aparece en un individuo cuya persona está dominada por Yin, y es un Yin inferior lo que emerge en los momentos de distracción de una consciencia dominada por el yang.

Así pues, una mujer muy femenina tiene un alma masculina pero no del todo refinada. En su relación con el mundo tiene una actitud marcadamente femenina que podemos reconocer y describir como receptiva, cálida, nutricia y acogedora. Dentro de esa mujer existe una actitud interna muy diferente: es dura, crítica, agresiva, dominante. El rostro interior de esa mujer de aspecto tan femenino revela una personalidad de acero. En forma similar, el hombre de aspecto muy masculino que se muestra directo, asertivo, desapegado y agresivo, lleva en sí mismo una personalidad interna sentimental, sensible, vulnerable y fácil de ofender. El hombre macho ama a su madre, ama a su hija, ama a su caballo, pero no se permite admitirlo (ni siquiera a sí mismo), y en público desdeñará esos sentimientos aun cuando en privado puede que a veces se delate lloriqueando frente a un vaso de whisky. «Este contraste se debe al hecho de que un hombre no es en todas sus cosas totalmente masculino, sino que posee ciertos rasgos femeninos. Cuanto más masculina sea su actitud externa, más obturados estarán sus rasgos femeninos que se harán entonces presentes en su inconsciente. Esto explica por qué son justamente aquellos hombres tan viriles los que más caen presa de una debilidad característica; su actitud femenina inconsciente tiene una debilidad y una impresionabilidad que no concuerda con lo que se espera de lo

masculino. Del mismo modo, suele suceder con las mujeres más femeninas que en su vida privada despliegan una obstinación, una intolerancia y una voluntariedad que solo se encuentra con la misma intensidad en la actitud externa de un hombre. Se trata de rasgos masculinos que, al haber sido excluidos de la actitud externa esperada de una mujer, se han convertido en cualidades de su alma».[14] Es obvio que Jung no se refiere aquí a lo masculino y lo femenino internos en sus formas más elevadas y desarrolladas, sino más bien a caricaturas, a versiones inferiores de la masculinidad y feminidad basadas en los aspectos no desarrollados de la personalidad individual.

EL DESARROLLO DEL «ANIMA/US»

Es precisamente debido a esa inferioridad y a esa falta de desarrollo que el *anima* y *animus* reciben tanto potencial para el ulterior desarrollo en la psique. Dado el hecho de que la persona está basada en características y valores colectivos —aquello que es bien visto en la manera de comportarse de varones y mujeres en un determinado momento de una cultura— el potencial para llegar a ser único como individuo no reside en la persona sino en otro lugar de la psique. Mientras la consciencia del yo de un individuo permanezca identificada con la persona y se sienta una con ella, no habrá lugar para la expresión de la individualidad y para las cualidades de la personalidad ajenas a las imágenes y expectativas colectivas. El impulso para ser un individuo está suprimido (o reprimido) en aras de la adaptación, para poder «pertenecer». Lo que las características individuales pueden llegar a ser en un caso específico, no puede ser determinado examinando la persona. Puede que estén en parte incluidas en la presentación de la persona o puede que estén completamente excluidas. «Esta

14. *Ibid.*

es una regla básica que en mi experiencia se ha confirmado una y otra vez [...] en lo que se refiere a las cualidades individuales, nada se puede deducir [a partir de la persona] [...]. Lo único cierto es que, si alguien es idéntico a su persona, sus cualidades individuales estarán asociadas al *anima*».[15]

Ese es el hombre con el traje gris, que toma el tren todas las mañanas para ir al trabajo y está tan estrechamente identificado con su papel colectivo que no posee personalidad alguna fuera de ese marco. Su unicidad inherente se mostrará en el *anima*: es posible que (tal vez en secreto) se sienta atraído por mujeres nada convencionales porque son portadoras de su proyección de *anima*, ellas son el retrato de su alma, son las que captan su espíritu de aventura y su osadía. Y precisamente la misma regla se aplica a las mujeres: cuando son colectivas y convencionales en su presentación a través de su persona, albergan un amante secreto en su interior (a menudo inconsciente para ellas) que es cualquier cosa menos el retrato de su compañero convencional. Cuando esa figura aparece, quedan como hechizadas queriendo entregarse sin reparo alguno. No es difícil observar esta regla fundamental de la psique en el vivir de cada quien, así como aparece en innumerables novelas, óperas y películas. El resultado de un encuentro real con alguien que es portador de una proyección de *anima* o *animus* «con frecuencia provoca la aparición en sueños de símbolos de preñez psíquica, un símbolo que apunta hacia la imagen primordial del nacimiento del héroe. El niño que está por nacer significa la individualidad que, si bien está presente, aún no es consciente».[16] El verdadero propósito psíquico de la aventura del hombre convencional con su «no convencional mujer *anima*» estriba en producir un niño simbólico, que representa una unión de opuestos en su personalidad y por ende un símbolo del sí mismo.

El encuentro del yo con el *anima* o *animus* fue conside-

15. *Ibid.*
16. *Ibid.*

rado por Jung como de gran riqueza potencial para el desarrollo psicológico. El encuentro con el *anima/us* representa una conexión con el inconsciente incluso a nivel aún más profundo que el de la sombra. En el caso de la sombra, se trata de un encuentro con aquellas porciones de la psique total que han sido desdeñadas y rechazadas, esas cualidades inferiores e indeseables. En el encuentro con el *anima/us*, se produce un contacto con niveles de la psique que tienen el potencial de conducir al yo hasta los confines más remotos y profundos que se pueden alcanzar.

Sin embargo, para poder darle curso a esa intuición, Jung tuvo que cambiar el rumbo y reemprender la definición de la naturaleza del *anima/us*. Por lo general, la sombra no conduce mucho más allá de los aspectos de la psique que han sido rechazados por la persona, a menos que ella sea la vía para un encuentro con la maldad absoluta. La estructura del *anima/us*, por otro lado, tiene el potencial de establecer un puente hacia el sí mismo, un alcance mucho mayor. El *anima/us* no puede ser simplemente lo opuesto de la persona, una suerte de reflejo en negativo de las actitudes colectivas del momento. Debe estar más profundamente anclado en el inconsciente colectivo y en las estructuras del arquetipo y de la imagen arquetípica. Sus raíces deben extenderse más hacia afuera y hundirse más hacia las profundidades que la sombra. En 1921, Jung apenas comenzaba a seguirle la pista a los territorios más lejanos del inconsciente colectivo y nos vislumbra parte de lo que viene al decir: «De igual modo que la persona, en cuanto expresión de la adaptación al ambiente está por lo general influida y conformada por este, así también el *anima* está fuertemente determinada por el inconsciente y sus cualidades».[17] En este pasaje el concepto de *anima* cambia escasamente pero de manera muy significativa. En lugar de ser simplemente el complemento de la persona, y por ende estar considerablemente moldeada y coloreada

17. *Ibid.*

por lo que se encuentra en la persona, el *anima* ahora aparece moldeada por el inconsciente y sus cualidades. Más adelante, cuando Jung pasa a concebir el *animus* y el *anima* como imágenes arquetípicas que adquieren su forma a partir del extremo espiritual del espectro psíquico (véase el capítulo 4), llega entonces a la conclusión de que el *anima/us* está conformado más por el arquetipo que por el consenso colectivo del momento. El *anima* y el *animus* habrán de devenir formas perdurables de la psique, fuerzas que dan forma a la psique a la vez que la psique les da forma a ellas, elementos dinámicos que pueden quebrar las formas culturales e imponer sus propios proyectos a un yo sorprendido y a veces poco dispuesto a aceptarlos.

«Todo hombre lleva consigo la imagen eterna de la mujer; no la imagen de esta o aquella mujer en particular, sino una imagen femenina definitiva»,[18] escribe Jung en 1925, en un ensayo sobre el matrimonio. Esa es la definición de *anima* que se ha vuelto más o menos la norma de referencia en psicología analítica. En esa frase Jung está apuntando a la naturaleza arquetípica del *anima/us*, y ha dejado de lado la forma en que esta actitud interna resulta complementaria de la persona. En el texto continúa diciendo que se trata de «un factor hereditario de origen primordial» y propone una imagen de la mujer *tal como se le aparece al hombre* y no tal como es en sí misma. Asimismo, el *animus* es la imagen interior que tiene la mujer de la personalidad masculina. Las imágenes, pensamientos y consideraciones generadas por estas estructuras internas se encuentran en la base de todas las confusiones y ofuscaciones entre hombres y mujeres. No se entienden los unos con las otras porque con demasiada frecuencia se relacionan con *imágenes* del otro sexo y no con gente real. Resulta evidente cómo estas estructuras internas pueden distorsionar la realidad provocando malentendidos entre individuos que pueden ser bastante racionales y de

18. Jung, *Collected Works*, vol. 17, par. 338.

buenas intenciones. Las imágenes masculinas y femeninas albergadas en el inconsciente de cada género (sexo) son primordiales y relativamente inalterables por las circunstancias históricas y culturales. Se acercan a imágenes permanentemente estables que repiten sus retratos en las psiques humanas individuales de generación en generación. Lo que confundió a Platón y a Sócrates con respecto a las mujeres es la misma imagen de *anima* que constituye un peligro latente para los hombres de hoy en día. Asimismo, las expectativas y añoranzas que llenaban el corazón de María Magdalena siguen infiltrándose en la consciencia de las mujeres modernas a pesar de las enormes distancias culturales y sociales que las separan. El *anima/us* es la gran creadora de ilusión que produce risas entre dientes para los aburridos y corazones rotos para los ingenuos.

«El factor de proyección por excelencia es el *anima*, o el inconsciente representado por ella»,[19] escribe Jung en 1950 desde la perspectiva de su avanzada edad en *Aion*, obra en la cual trata una vez más de ofrecer una definición de este elusivo factor interno. Jung siempre planteó que las proyecciones eran creadas por el inconsciente y no por el yo. No somos responsables de nuestras proyecciones, pero sí somos responsables de tomar consciencia de ellas, retirarlas y analizarlas. Las proyecciones ocurren espontáneamente y crean una visión del mundo y de la realidad que está basada en imágenes y estructuras inconscientes en lugar de estar basadas en percepciones comprobadas de la realidad. Ahora Jung ubica el origen de todas las proyecciones en el *anima/us*, resaltando así la naturaleza dinámica de este factor psíquico.

Todos estamos constantemente proyectando, y nuestra visión del mundo, de la vida, de otras personas y de la manera en que se construye el mundo está en gran parte constituida por contenidos inconscientes que son proyectados al entorno y luego tomados por verdades absolutas. El *ani-*

19. Jung, *Collected Works*, vol. 9/II, par. 26.

ma/us, dice Jung en este pasaje, es como Maya, la diosa de la India que crea mundos ilusorios, y el yo termina habitando en un mundo constituido en gran parte por proyecciones. Jung aprendió esto en un primer momento, no a través del estudio de las religiones orientales, sino por su experiencia personal y directa como psiquiatra y analista. Es sorprendente darse cuenta de cuán distorsionado puede ser el punto de vista de algunas personas. Y es igualmente asombroso ver cómo todos nosotros creemos plenamente en nuestra visión de las cosas aun cuando encontremos en ella serios fallos. No es frecuente que cuestionemos los postulados básicos.

ELEVAR LA CONSCIENCIA CON EL «ANIMA/US»

La imagen del *anima/us*, basada en las estructuras arquetípicas subyacentes en la psique, adquiere una forma particular al ser filtrada por el sistema psíquico y percibida por la consciencia del yo. Si la imagen de la sombra infunde miedo y espanto, la imagen del *anima/us* suele traer consigo excitación y estimula el deseo de unión: genera atracción. Allí donde se encuentra el *anima/us* es donde queremos estar, queremos ser parte de eso, queremos incluirnos, si no somos demasiado tímidos o temerosos de la aventura. La carga carismática que electriza a un público cuando cae bajo el encanto de un gran orador, convoca al *anima/us* y constela su presencia. El público quiere creer y los individuos responden al toque de clarín que llama a la acción. Se crea una cierta percepción de la realidad y se responde con convicción al poderoso comando emocional del *anima/us*. El *anima/us* es, por tanto, un elemento transformador.

Para los fines del desarrollo psicológico y el aumento de la consciencia, sin embargo, la acción esencial del yo consiste en entablar un proceso dialéctico con el *anima/us* y no engancharse de inmediato con una llamada a la acción. Este proceso de diálogo y confrontación Jung lo llamó *Auseinan-*

dersetzung, una palabra alemana que significa literalmente «separar algo en pedazos» y que hace referencia al proceso que se desarrolla cuando dos personas entablan con firmeza un diálogo o una negociación, sin que ninguno de los dos huya ante la confrontación. Cuando se enfrentan cara a cara y sacan lo que tienen que sacar, ya sea física o verbalmente, las discrepancias entre ambos, que en un principio se presentaban de manera burda y poco articulada, comienzan a diferenciarse. Se trazan líneas, se hacen distinciones y, eventualmente, se logra la claridad. Lo que comenzó como una confrontación altamente emocional se va transformando en una relación consciente entre dos personalidades muy diferentes. Tal vez se alcance un acuerdo, se defina y se firme un contrato.

Lo mismo ocurre en el encuentro entre el yo y el *anima/us*. Ese es el trabajo de hacer consciencia, de percatarse de las proyecciones, de desafiar nuestras más románticas y resguardadas ilusiones. Emprender un *Auseinandersetzung* con el *anima/us* equivale a desarmar el mundo ilusorio de la fantasía inconsciente. Es también darse permiso de experimentar más profundamente los altibajos del propio universo mental, las suposiciones inconscientes que nos mantienen hambrientos cuando ya estamos sobrealimentados, que nos mantienen deseosos cuando ya deberíamos estar satisfechos, que nos llevan a repetir una y otra vez aquellos patrones emocionalmente sobrecargados y sometidos a las férreas cadenas de las secuencias estímulo/respuesta. Torres y dragones, mitos y cuentos de hadas, exceso romántico y recriminaciones sarcásticas, todos forman parte del mundo construido en nuestras interioridades psíquicas por el *anima/us*. Lo más que podemos hacer es fingir una renuncia mientras nos aferramos con tenacidad a nuestros más preciados autoengaños y a nuestras ilusiones. «Lo que de ellos [el *anima* y el *animus*] podemos descubrir desde la consciencia es tan sutil que apenas alcanza el límite de la perceptibilidad. Solo cuando iluminamos la profundidad oscura y exploramos psi-

cológicamente las intrincadas y extrañas vías del destino humano, se va tornando cada vez más claro cuán grande es el influjo de esos dos factores que complementan nuestra vida consciente».[20] Es probable que esta sea una respuesta a Freud, quien sostenía que el carácter era el destino del hombre. A la manera de ver de Jung, el hado es el *anima/us*. Somos conducidos hacia nuestro destino por imágenes de poderes arquetípicos que en buen grado superan nuestro conocimiento consciente o nuestra voluntad.

En *Aion*, que puede ser considerado como el texto fundamental sobre el *anima/us* en la obra de Jung, también reconoce la cualidad central de la relación en el proceso de traer a la consciencia ese territorio oculto de nuestra psique. «Quisiera destacar —escribe—, que la [...] sombra solo puede ser asequible por medio de una relación de enfrentamiento con otro; y el *animus* o el *anima* solo pueden serlo en relación con una pareja del sexo opuesto, pues solo entonces operan sus proyecciones».[21] Como dije antes, puede ser necesario revisar este punto a la luz de los desarrollos contemporáneos de la identidad sexual, dónde hemos visto que algunas veces las imágenes del *anima/us* recaen sobre personas del mismo sexo. Sin embargo, el asunto es que estos desarrollos de la consciencia se hacen posibles en las relaciones emocionales. El hacer consciencia no es un proyecto que se lleva a cabo en el aislamiento, aun cuando requiera de mucha introspección para que alcance su pleno florecimiento. Pero la experiencia debe preceder el discernimiento. La sombra se experimenta mediante la proyección sobre alguien que captura aquellas características del inconsciente personal. De manera similar, el *anima/us* es capturada por una proyección sobre una persona que posee en buena medida sus características y rasgos, una persona que puede evocar la respuesta de este sector del inconsciente. Cuando esto ocurre,

20. *Ibid.*, par. 41.
21. *Ibid.*, par. 42.

continúa diciendo Jung, la constelación psíquica es tal que tres figuras se tornan relevantes: «Con el reconocimiento del *anima*, surge en el varón una tríada en las que uno es trascendente; a saber: el sujeto masculino, el opuesto sujeto femenino, y el *anima* trascendente. En la mujer ocurre de modo análogo con las correspondencias invertidas».[22] Esto implica un considerable nivel de consciencia ya que por lo general el portador de la proyección y la proyección están amalgamados, es decir, que el *anima/us* y el otro sujeto parecen ser uno. En estas líneas Jung introduce un cierto grado de separación, hasta tal punto que se da 1) un yo consciente con su propia subjetividad personal, 2) otra persona, la pareja, con su propio yo y subjetividad personal, y 3) la imagen arquetípica del *anima/us*. Esta tríada, nos dice Jung, se completa con una cuarta figura, el Viejo Sabio en el caso del hombre y la Madre Ctónica en la mujer. El *anima/us* y las figuras de la sabiduría son trascendentes, en el sentido de que pertenecen esencialmente al inconsciente y se originan en el ámbito del espíritu, mientras el yo y la pareja son las personas conscientes involucradas en la relación emocional que ha estimulado esta constelación. En presencia de este cuaternario, encontramos la experiencia numinosa del sí mismo, como una relación. A condición de que haya suficiente consciencia como para ver la diferencia entre las características humanas y las arquetípicas de la situación de amor y atracción, la oportunidad está dada para que ocurra una vivencia plena del sí mismo (véase el capítulo 7).

Lo que complica las cosas es que esta experiencia del *anima/us* —en proyección— sucede en diversas etapas de maduración psicológica de los individuos. Si de fascinación y enamoramiento se trata, esto puede ocurrir en la infancia entre padres e hijos; luego ocurre de nuevo (clásica e intensamente) en la adolescencia; y, afortunadamente, sigue ocurriendo a medida que las personas avanzan hacia la edad adulta. Inclu-

22. *Ibid.*

sive continúa en la vejez (se dice que Goethe, ya avanzado en sus setenta años, susurró una oración de agradecimiento por haber podido enamorarse de una mujer joven). El *anima/us* es algo eternamente activo en la vida psicológica y su ausencia define la naturaleza de la depresión. Más allá de la sexualidad del cuerpo, se trata de la sexualidad de la psique. Comienza antes de que el organismo físico esté preparado para la experiencia sexual y sigue estando vibrantemente activo más allá de la capacidad del cuerpo físico de llevar a cabo los rigores del acto sexual. Sin embargo, para obtener el pleno beneficio psicológico de la experiencia del *anima/us*, un individuo debe haber alcanzado un nivel poco usual de consciencia. La capacidad de diferenciar entre la proyección y el que carga la proyección, entre fantasía y realidad, es de hecho bastante inusual. De modo que la realización de lo que dice Jung —ese cuaternario que constituye la constelación y la realización de los rasgos trascendentes de la experiencia— está reservada a unos pocos individuos que poseen el sutil discernimiento psicológico atribuido a los maestros del Kundalini y a otros por el mismo estilo. Para los demás, el *anima/us* es Maya, la creadora de ilusiones, la mistificadora, tramposa y siempre evasiva imagen de la amada inmortal. Ver a través del juego de ilusiones del *anima/us* sin reconocer las figuras trascendentes que estan obrando conduce al cinismo y a la desesperación. El *anima* es realmente *la belle dame sans merci* («la bella dama despiadada»).

SEXUALIDAD Y RELACIONES

No sin razón muchas personas se mantienen alejadas de los escollos de la experiencia del *anima/us*. Las defensas del yo mantienen a raya semejante tentación. Los niños escapan de las niñas que son demasiado poderosas y atractivas, intuyendo la propia incapacidad de dar la talla en el reto. Los hombres adultos a veces son lo suficientemente sabios como para

hacer lo mismo, puesto que el *anima* es una desbaratadora de matrimonios y carreras convencionales. Las mujeres también se resisten a la llamada del *animus* dionisíaco que las atrae hacia el éxtasis y promesas de plenitud al abandonarse al amor, puesto que allí también yacen los peligros de desmembramiento y locura. No deja de haber motivos para que muchos hayan rezado para que se les liberara de las tentaciones que superan su capacidad de sobrepasarla. Una de las ilustraciones preferidas por Jung acerca del poder del *anima* era la novela *Ella* de Rider Haggard, una obra de segunda desde el punto de vista literario pero que describe a una inmortal *femme fatale* que vive oculta en la selva africana y cuyas órdenes deben ser obedecidas. («Ella a quien hay que obedecer» no es solamente un apelativo humorístico para la esposa mandona del Señor Pérez; la frase en realidad proviene de la novela de Haggard). Ella es una diosa que eternamente muere y resucita y guía a los hombres hasta las llamas de la pasión y finalmente hacia su destrucción. Pero Jung también sintió que si uno es capaz de soportar el fuego de la emoción y la pasión puede salir transformado. La experiencia del arquetipo, del inconsciente colectivo y sus poderes, puede llevarlo a uno a un nuevo estado de consciencia en el cual la realidad de la psique se hace tan convincente para el yo como la realidad del mundo material para los sentidos. El *anima/us*, una vez experimentado como trascendente y reconocido como Maya, se convierte en el puente hacia una comprensión del mundo totalmente nueva. La experiencia del *anima/us* es la *Via Regia* hacia el sí mismo.

La teoría del *anima/us* de Jung parece ser en parte una variante muy imaginativa del viejo tema de Freud de la sexualidad como fuente central de la libido. Pero en la sexualidad humana Jung ve mucho más que animales en celo tratando de aliviar su tensión u obtener placer. Existen elementos psíquicos de atracción en la sexualidad y cuando estos se diferencian de la actividad biológica acompañante, emerge una imagen. Dicha imagen es un hecho psíquico que se origina

en el extremo arquetípico del espectro psíquico y que está ligada al instinto sexual. Es esta combinación lo que le da al *anima/us* su poder de impulso físico.

La sexualidad humana está guiada por la imagen arquetípica, pero la imagen no puede ser reducida al impulso. Nos sentimos atraídos hacia ciertas personas. ¿Por qué escogemos a esta persona como pareja y no a otra? Lo que determina la elección serían las imágenes proyectadas. Típicamente, «al *animus* le gusta proyectarse sobre "intelectuales" y todo tipo de "héroes" como tenores, artistas, celebridades deportivas, etcétera. El *anima* tiene predilección por todo lo que es inconsciente, oscuro, equívoco y desapegado en la mujer, así como también por su vanidad, frigidez, desamparo, y así sucesivamente».[23] ¿Por qué será que las mujeres difíciles atraen tanto a los hombres y con tanta facilidad? ¿Porqué será que las mujeres fuertes suelen no atraer a los hombres? Jung sugiere que esa predilección por las mujeres débiles y desamparadas está basada en una proyección del *anima*, puesto que en el inconsciente de un individuo con una fuerte identificación masculina el *anima* es indiferenciada e inferior. La vieja sabiduría le dice a las mujeres, para atraer a un hombre «¡muéstrate desamparada!». El *anima* representa el lado no desarrollado de un hombre, ese lado inconsciente en el que se siente desamparado, sin agarras, oscuro y equívoco. Y eso es lo que le atrae. De manera similar, las mujeres fuertes a menudo se sentirán atraídas por hombres débiles, a veces fatídicamente, y se llenarán de fantasías de que los van a salvar de su alcoholismo o alguna otra decrepitud. Nuevamente, van en búsqueda de una parte extraviada de ellas mismas, el *animus*, quien se hace presente como un varón débil por medio de una proyección. En cambio, si se trata de una mujer débil y desamparada, es probable que su inconsciente compense mediante imágenes de competencia masculina, y ella se verá desesperadamente atraída por el portador de una proyección de *animus* heroico.

23. Jung, *Collected Works*, vol. 16, par. 521.

Una vez que dos personas se juntan y pasan algún tiempo en compañía la una de la otra, en la medida que progresa la relación comienzan a mostrar otras características típicas del *anima/us*. En una relación íntima, no solamente los «yo» de las parejas entran en la mezcolanza de psiques; las partes inconscientes del uno y del otro también intervienen y en esto el *anima* y el *animus* juegan un papel importante. Han estado allí todo el tiempo, suministrando los elementos de atracción para ambos en la pareja. Pero ahora puede que aparezcan bajo una luz totalmente nueva y distinta a lo que se veía durante la etapa del enamoramiento. Leamos a Jung, el psicólogo realista, que describe esa situación: «Ningún varón puede entrar en conversación, aunque sea solo por cinco minutos, con un *animus* sin caer víctima de su propia *anima*. Quien entonces tuviese bastante humor para escuchar el diálogo con objetividad, quedaría estupefacto ante la abrumadora cantidad de lugares comunes, perogrulladas, torcidamente esgrimidas, frases de periódico o novela, trivialidades invendibles de todo tipo junto con ordinarios insultos y una estremecedora falta de lógica. Este es un diálogo, que independientemente de sus participantes, es repetido millones y millones de veces en todos los idiomas del mundo y siempre permanece esencialmente igual».[24] Por parte del hombre, el *anima* se vuelve quisquillosa, hipersensible y emotiva; por la de la mujer, el *animus* se vuelve abusador, inflado de poder y testarudo en sus opiniones. No es un cuadro muy bonito que digamos y sin duda presenta un fuerte contraste con la versión más romántica del *mysterium coniunctionis* («unión mística») de los cuentos y canciones. Un miembro de la pareja está poseído por el *animus* —una colección indiferenciada de opiniones motivadas por un complejo de poder— y el otro se retira dentro de un estado de ánimo igualmente indiferenciado y gobernado por la necesidad de amor. Uno es dogmático y el otro se vuelve retraído o emotivo y comien-

24. Jung, *Collected Works*, vol. 9/II, par. 29.

za a lanzar cosas al aire. Es una típica pelea entre el perro y el gato; *anima* enfrentada con *animus*.

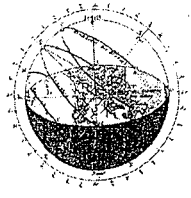
Si la emotividad y las calumnias, las altas temperaturas y los fuegos artificiales logran calmarse un poco, existe la posibilidad de que se hayan dicho cosas que pueden resultar importantes para la pareja. Una vez que los egos retoman su lugar normal, puede que se den cuenta de que ha sucedido algún evento trascendental. Puede que lo que se dijo no fuese muy personal. Se trataba más bien de algo colectivo, tal vez algo arquetípico y universal. Puede que exista una semilla de sabiduría escondida en la oscura masa de material que hizo erupción en cada miembro de la pareja. Es probable que algunas aclaratorias y reflexiones profundas emerjan de la tormenta que acaba de pasar. Este sería el trabajo de hacer consciencia, pasando a un nivel que está por encima de la emotividad y alcanzar así el discernimiento y la empatía. Cuando menos, se habrá logrado vislumbrar las profundidades de uno mismo y del otro con un breve vistazo a esas emociones distantes que usualmente permanecen escondidas por la «persona» socialmente bien adaptada.

Por supuesto que tendría sentido dar una mirada por la vida del mismo Jung para amplificar un poco más el significado que tenía para él la figura del *anima*. Pero eso va más allá del alcance de este estudio. Yo utilicé algunos fragmentos de su autobiografía y, por otra parte, están por publicarse nuevos trabajos biográficos que describen más plenamente sus profundas relaciones con las mujeres. En una ocasión Jung afirmó que toda teoría psicológica es a la vez una confesión personal, y esto resulta particularmente cierto en estas áreas que atañen a las personalidades y figuras internas de la psique tales como la sombra, el *anima/us* y el sí mismo. Estos conceptos y teorías abstractas se basaron en experiencias psicológicas concretas, muchas de las cuales fueron interpersonales y no solo privadas y solitarias. Con respecto al *anima*, esta fue para Jung a la vez una realidad interna viva, verdadera figura interior de primer rango y una poderosa

experiencia mediada la proyección y las relaciones. Comenzando en edad temprana con su nana y prolongándose a lo largo de su cortejo y matrimonio con Emma Rauschenbach y de su profunda y duradera relación con Toni Wolff, el *anima* fue una compañera constante en la vida interior y exterior de Jung. Fue según él la guía de su destino. Y la experiencia más profunda del sí mismo, un concepto que describiré en el próximo capítulo, sucedió para Jung en la conjunción entre hombre y mujer, cuando el *anima* y el *animus* fueron las figuras guías de la unión.

7

El centro trascendente de la psique
(El sí mismo)



En un principio tuve la tentación de comenzar este libro con un capítulo sobre el sí mismo porque es la característica fundamental de toda la perspectiva de Jung. Es la clave de toda su teoría psicológica y en algunos aspectos es la pieza teórica que más lo aparta de todas las demás figuras representativas de la psicología profunda y del psicoanálisis. Cabe observar que la teoría psicoanalítica se ha movido de manera significativa en la dirección de Jung durante la última mitad del siglo xx, sin embargo, son pocos, si es que existen, los teóricos del psicoanálisis que se han aventurado tan lejos en su teoría como lo hizo Jung con la noción del sí mismo. Si bien muchos escritores hoy en día utilizan el término sí mismo en sus estudios clínicos y sus afirmaciones teóricas, ninguno de ellos tiene en mente el mismo ámbito que Jung trató de abarcar con su concepto. Pero comenzar el libro con la teoría del sí mismo de Jung podía tener el efecto de extraviar al lector, tanto histórica como conceptualmente. El concepto no es solamente la característica más fundamental de su teoría, es también su coronamiento. Resulta entonces necesaria una cierta preparación para llegar a aprehender su alcance y su importancia.

Para Jung el sí mismo es trascendente, lo cual significa que no está definido ni contenido por el ámbito psíquico. Más

bien yace más allá de este y, en un sentido importante, lo define. Es este punto sobre la trascendencia del sí mismo el que hace que la teoría de Jung sea diferente de aquellas de otros teóricos del sí mismo como Kohut, por ejemplo. Paradójicamente, para Jung el sí mismo *no* es uno mismo. Es más que la propia subjetividad y su esencia se encuentra más allá del ámbito de lo subjetivo. El sí mismo establece el terreno que mancomuna al sujeto con el mundo, con las estructuras del Ser. En el sí mismo, el sujeto y el objeto, el yo y el otro, están unidos en un campo de estructura y energía común. Espero poder poner de manifiesto que ese es el punto más prominente con lo que a continuación presento en este capítulo.

EL SÍ MISMO EN LA EXPERIENCIA DE JUNG

Antes de comenzar la discusión sobre *Aion*, el texto central de Jung sobre la teoría del sí mismo, me parece que sería útil que el lector tuviera una impresión de lo que fue la experiencia original de Jung que habría de llevarlo a postular la existencia del sí mismo. Su teoría emergió y fluyó a partir de esa experiencia.

El relato del propio Jung sobre su primera y gran experiencia del sí mismo la ubica en el período entre 1916 y 1918. Durante esos tiempos difíciles de su vida hizo el gran descubrimiento de que en el fondo, la psique yace sobre una estructura fundamental y que dicha estructura es capaz de soportar los impactos del abandono y de la traición que amenazan con destruir la estabilidad mental y el equilibrio emocional de un individuo. Jung descubrió un patrón profundo, y en su mayor parte inconsciente, de unidad e integridad psicológica.

Para Jung, la experiencia del sí mismo —el más impersonal de todos los arquetipos— tuvo un carácter de gran dramatismo. Una experiencia que se abrió camino a través de su agitación y sus luchas internas y puso fin a un período de

su vida durante el cual se preguntó con frecuencia si estaba a punto de extraviarse en una selva psíquica. Jung no disponía de mapa alguno para orientarse mientras avanzaba a tientas por una jungla de enredadas emociones, ideas, recuerdos e imágenes. En su autobiografía se refiere a ese período como el de la «confrontación con el inconsciente».[1] Para el momento de este gran descubrimiento, Jung estaba bien embarcado en lo que hoy en día llamamos crisis de la mitad de la vida. Tenía alrededor de cuarenta y un años, había terminado su relación con Freud unos cinco años atrás padeciendo momentos de desorientación emocional e incertidumbre profesional de los cuales comenzaba a recuperarse paulatinamente. Refiriéndose a la primera parte de ese período de mitad de la vida (1913-1916) lo describe como el momento en que descubrió el mundo interior, el *anima*, la pluralidad de las imágenes y fantasías inconscientes. A lo largo de esos años de exploración interior, llevó un registro de sus sueños, fantasías y otras experiencias importantes en un documento muy detallado e ilustrado que llegó a ser conocido como «Red Book» (Libro Rojo). Mientras, luchaba por dilucidar las imágenes y las emociones que se le venían encima desde el inconsciente, comprender cómo estas podían encajar y qué sentido podían tener. Recurrió a prácticas como la respiración yoga para lograr mantener su equilibrio emocional. Cuando sus emociones amenazaban con destruir su equilibrio y su salud psíquica, recurría a la meditación, a la terapia de grupo, a la imaginación activa y al dibujo para poder calmarse. Como terapeuta de sí mismo, desarrolló técnicas (que luego habría de utilizar con sus pacientes) para mantener estable su consciencia del yo en medio de esta avalancha de material proveniente del inconsciente.

Ahora, a medida que continuaba su observación, escuchando y registrando sus experiencias internas, se abría más hacia el extremo arquetípico del continuo psíquico y hacia el

1. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 170-199.

mundo del espíritu con el cual se funde. Después de haber pasado varios años en el «nivel del *anima*», comenzó a entrar en un territorio que le reveló el arquetipo del sí mismo, el gran arquitecto de la totalidad y del orden psíquico. Este descubrimiento del sí mismo, narrado en su autobiografía, se produjo a lo largo de un período de varios años.

Primero ocurrió el peculiar incidente del tintineo del timbre. Jung relata que un domingo por la tarde en 1916, mientras se encontraba sentado en la sala de su casa en Küsnacht, comenzó a percibir una atmósfera cargada de emociones. Los miembros de su hogar parecían estar tensos e irascibles. Él no entendía por qué, pero el aire parecía estar cargado con la presencia de figuras invisibles. De repente, sonó el timbre. Jung fue a abrir la puerta y se encontró con que no había nadie allí. Sin embargo, la campanilla del timbre se estaba moviendo visiblemente. Él jura que la vio moverse. ¡Motu proprio! Cuando la empleada preguntó quién había tocado el timbre, Jung le dijo que no sabía, puesto que no había nadie en la puerta. El timbre volvió a sonar. Esta vez la empleada también vio que la campanilla se movía. Jung no estaba alucinando. Entonces escuchó las siguientes palabras que se le insinuaban:

> Los muertos regresaron de Jerusalén, donde no hallaron lo que buscaban. Me pidieron permiso para entrar y solicitaron la enseñanza de mí y así yo les enseñé...[2]

Jung decidió escribir esas palabras. Y llegaron más:

> Oíd: yo comienzo en la Nada. La Nada es lo mismo que la Plenitud. En la infinitud hay tanto lleno como vacío. La Nada está vacía y llena. Vosotros podríais igualmente decir otra cosa de la nada, por ejemplo, que es blanca o negra, o que no existe o que existe. A la Nada o lo Pleno los llamamos PLEROMA.[3]

2. *Ibid.*, p. 378.
3. *Ibid.*, p. 379.

Durante los días que siguieron Jung fue escribiendo, como por dictado, un texto gnóstico que hoy lleva por título «Septem Sermones ad Mortuos». Estas enseñanzas, entregadas en las palabras y bajo la identidad del antiguo maestro gnóstico Basilides, son un mensaje que llegó a Jung desde el ámbito arquetípico de la psique.[4]

De hecho sabemos que ya antes de esta visita Jung se interesaba mucho por el gnosticismo y que había leído cantidad de fragmentos de antiguos textos gnósticos, de modo que sin duda alguna existían muchas conexiones con esta experiencia visionaria en su propia biblioteca. Sin embargo, esta era una obra nueva, altamente creativa e imaginativa a pesar de su estilo ampuloso de texto religioso, que surgió de manera espontánea desde las profundidades mismas de su propia psique. No se trataba de una cita de memoria; ni siquiera se puede mencionar la criptomnesia puesto que no ha podido ser encontrada entre los textos clásicos de la gnosis. Tampoco había tratado de escribir intencionalmente en el estilo de los gnósticos. Esta escritura no fue intencional. En retrospectiva es posible ver que este texto, que fue escrito en unos tres días, contiene las semillas de muchas ideas que Jung habría de desarrollar en términos más racionales, intelectuales y científicos durante las décadas próximas.

Esa fue una entre muchas otras experiencias psíquicas insólitas que ocurrieron durante esos años de confrontación con el inconsciente. En un nivel más mundano, Jung siguió llevando su vida cotidiana y su práctica profesional. Ese período coincidió casi exactamente con la Primera Guerra Mundial durante la cual Suiza, como país neutral, se vio aislada de Europa y del resto del mundo. Resultaba imposible viajar. Como todos los hombres suizos adultos, Jung formaba parte del ejército —era oficial médico— y le fue asignado el cargo de comandante en un campo de prisioneros de guerra

4. El relato de este singular incidente se encuentra en *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 189-191.

en Chateau d'Oex, en la parte francófona del país. Debía de ser un trabajo administrativo más bien tedioso y Jung comenzó de manera rutinaria cada mañana a pasar un rato dibujando círculos y elaborándolos según lo que espontáneamente se le ocurría. Después de ese ejercicio se sentía refrescado y dispuesto para el resto del día. Aquella actividad lo centraba, nos dice en su autobiografía.[5]

Algunos de esos dibujos se convirtieron en pinturas muy elaboradas. Tiempo después Jung las comparó a lo que los budistas tibetanos llaman mandalas, imágenes que representan el cosmos, el universo espiritual del practicante budista. (Unos veinte años más tarde durante su viaje a la India, Jung observó con gran interés cómo la gente pinta estas imágenes tradicionales en las paredes de sus hogares o en los templos, con la finalidad de permanecer en conexión con los poderes cósmicos espirituales o mantener alejadas las influencias nefastas y las fuerzas malignas.) Jung se dio cuenta de que estaba reproduciendo un patrón arquetípico subyacente que tiene que ver con poner orden en las cosas. Paulatinamente, esa experiencia lo llevó a la conclusión de que si a un proceso psíquico que se despliega de forma espontánea se le da seguimiento hasta su fin lógico y se le permite expresarse plenamente, se logra entonces alcanzar la meta del proceso, a saber: la manifestación de imágenes universales de orden y de unidad. El mandala es un símbolo universal que expresa la intuición de una totalidad ordenada. Para dar nombre al factor arquetípico que opera en la psique a fin de producir esa meta y ese patrón, Jung escogió el término «sí mismo», basándose en los upanisad de la India y su designación de la personalidad más alta, el *atman*. Esa experiencia de dibujar y elaborar mandalas permanecería para Jung como la experiencia central del sí mismo, que emergía lenta, vivencial y espontáneamente en la consciencia.

Finalmente, en 1927, Jung dejó registro de un sueño que representó para él la culminación de su comprensión del sí

5. *Op. cit.*, pp. 195-197.

mismo. (Aun cuando la intensidad de su crisis había finalizado en 1920, las secuelas se prolongaron hasta 1928 cuando Jung tenía cincuenta y dos años.) Durante toda la década de sus cuarenta años, Jung vivió en una suerte de limbo psicológico, muy intenso y profundo al principio y luego cada vez menos. Al final tuvo un sueño en el cual se encontraba en la ciudad inglesa de Liverpool. Caminaba por las calles con un grupo de amigos suizos durante una noche de lluvia, cuando de pronto llegaban a una intersección que tenía la forma de una rueda. Varias calles desembocaban allí en forma radial y en el centro de la intersección se hallaba una plaza. Mientras todo estaba oscuro alrededor, la pequeña isla central resplandecía con mucha luz. Allí había un árbol solitario, un magnolio cubierto de flores rojas. Al parecer sus compañeros no veían el hermoso árbol, pero Jung estaba maravillado por su belleza. Años más tarde interpretó este sueño reconociendo que le había sido ofrecida una visión del centro, del sí mismo, una imagen de suprema belleza que se encuentra en la «fuente de la vida» (Liverpool). A partir de esta experiencia del sueño, escribe, «surgió en mí un primer atisbo de mi mito personal».[6] En este pasaje clave, Jung declara que el sí mismo es el centro de su mito personal. Más tarde en su vida lo concibió como el arquetipo primordial (el Uno) del cual derivan todos los demás arquetipos e imágenes arquetípicas. El sí mismo es el centro magnético de todo el universo psicológico de Jung. Su presencia mueve la aguja de la brújula del yo hacia el verdadero Norte.

LA DEFINICIÓN DEL SÍ MISMO ELABORADA POR JUNG

Pasando ahora de la experiencia personal del sí mismo vivida por Jung a su teoría, algunos comentarios podrán preparar el camino para la discusión del texto clave sobre este tema, *Aion*.

6. *Ibid.*, p. 199.

Los escritos de Jung sobre el sí mismo se encuentran esparcidos a lo largo de su *Obra completa*, en los volúmenes y ensayos publicados después de 1925 (el año en que Jung cumplió cincuenta años), y entre todos ellos el que más enfoca el tema es *Aion*. Este ensayo fue publicado en 1951 y, según el parecer de los editores del volumen, es «una larga monografía sobre el arquetipo del sí mismo». El subtítulo que lleva, *Contribución a los simbolismos del sí mismo*, refiere lo mismo. El título del libro fue tomado de la antigua religión mitráica, en la cual Aion es el nombre de un dios que gobierna por encima del calendario astrológico y por ende por encima del tiempo mismo. El título, entonces, sugiere un factor que trasciende el *continuum* espacio-tiempo que rige la consciencia del yo.

Los cuatro primeros capítulos de *Aion* funcionan como breve introducción general a la psicología de Jung, cubriendo los conceptos de yo, sombra y *anima* y *animus*, con un primer pase relativo a la teoría del sí mismo. A partir de allí pasa a discutir muchas representaciones simbólicas del sí mismo, principalmente en la tradición bíblica y en las «herejías» relevantes como el gnosticismo y la alquimia. La obra concluye con una gran recapitulación teórica en el capítulo final llamado «The Structure and Dynamics of the Self» («La estructura y la dinámica del sí mismo»). La argumentación de Jung, a menudo difícil de seguir en la medida en que se va abriendo camino a través de la astrología, el gnosticismo, la alquimia, la teología y una variedad de sistemas tradicionales de símbolos, postula que este factor trascendente de la psique —que ahora llamamos el sí mismo— ha sido objeto de estudio y vivencia de muchas personas en tiempos anteriores y que los relatos que de él se han hecho en términos simbólicos pueden resultar muy útiles para acercarnos al conocimiento de su naturaleza y su energía.

El capítulo de introducción al sí mismo comienza de la siguiente manera: «El sí mismo [...] está completamente sustraído de la esfera personal; aparece, en todo caso, solo como mitologema religioso, y sus símbolos oscilan entre lo más

alto y lo más bajo [...]. Por lo tanto, quien intente lograr la hazaña de realizarse no solo intelectualmente sino también de acuerdo con sus valores afectivos, debe bien que mal dirimir posiciones con el *animus* o el *anima* para preparar los caminos hacia una unidad superior, una *coniunctio oppositorum*. Y esto constituye un prerrequisito indispensable para alcanzar la totalidad».[7] En este lugar del texto, Jung introduce «la totalidad», un término equivalente al sí mismo. Hablando en términos prácticos la totalidad es el resultado cuando el sí mismo se realiza en la consciencia. De hecho, esto no es del todo posible de lograr, debido a que las polaridades y los opuestos que residen en el sí mismo están constantemente generando nuevo material que ha de ser integrado. Sin embargo, la práctica de la totalidad de manera constante y regular es el camino hacia el sí mismo, la versión de Jung de lo que sería vivir en tao. «Aunque "la totalidad" no parece ser, en primera instancia, sino un concepto abstracto (lo mismo que el *animus* y el *anima*), tiene carácter empírico en cuanto se halla anticipada en la psique por símbolos espontáneos o autónomos. Estos son los símbolos de la *cuaternidad* y del mandala, que aparecen no solo en los sueños de hombres modernos, carentes de toda noción acerca de ellos, sino también en monumentos históricos de muchos pueblos y épocas».[8]

Los símbolos del sí mismo determinan el enfoque de *Aion*. En la perspectiva de Jung son ubicuos y autóctonos (es decir, innatos y espontáneos) y son entregados a la psique a través de la región arquetípica psicoide, desde el arquetipo per se. El sí mismo, una entidad trascendente, no psicológica, actúa sobre el sistema psíquico para producir símbolos de totalidad, a menudo una cuaternidad o imágenes de mandala (cuadrados y círculos). «Su significación como símbolos de la unidad y la totalidad está suficientemente corroborada tanto por la historia como por la psicología empírica.

7. Jung, *Collected Works*, vol. 9/II, pars. 57-58.
8. *Ibid.*, par. 59.

Lo que empieza a aparecérsenos como un concepto abstracto representa en realidad algo empíricamente existente, que anuncia de modo espontáneo su presencia *a priori*. Por lo tanto, la totalidad constituye un factor objetivo, que se presenta al sujeto de manera autónoma».[9]

En este pasaje, Jung continúa describiendo una jerarquía de entidades en la psique. Así como el *anima* o *animus* «tiene una posición jerárquica más alta que la sombra, así la totalidad asume una posición y un valor superiores a los de la Sicigia».[10] En el nivel más inmediato se encuentra la sombra, por encima de esta, el *anima* o *animus* —la Sicigia— se erige como una autoridad y poder superior. Como regente de todo el gobierno psíquico se encuentra el sí mismo, la autoridad suprema y el más alto valor: «Unidad y totalidad se sitúan en el nivel más alto de la escala objetiva de valores, pues sus símbolos ya no se pueden diferenciar de la *imago Dei*».[11] Jung sostiene que cada uno de nosotros lleva dentro de sí la imagen de Dios: la marca del sí mismo. Llevamos la marca del arquetipo: *typos* significa «sello acuñado en una moneda» y *arche* significa «la copia original o maestra». Cada individuo humano es portador de una impresión del arquetipo del sí mismo. Este es un hecho dado e innato.

Puesto que cada uno de nosotros está sellado con la *imago Dei* en virtud de nuestra condición de humanos, estamos también en contacto con la «unidad y totalidad [que] se sitúan en el nivel más alto de la escala objetiva de valores». Cuando es necesario, este conocimiento intuitivo puede acudir en nuestra ayuda: «La experiencia enseña que los mandalas individuales son símbolos de orden, los cuales, por eso, aparecen en pacientes principalmente en períodos de desorientación o de reorientación psíquica».[12] Cuando la gente

9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, par. 60.
12. *Ibid.*

dibuja o sueña espontáneamente con mandalas, esto sugiere al terapeuta que existe una crisis psicológica en la consciencia. La aparición del símbolo del sí mismo indica que la psique necesita ser unificada. Esa fue la experiencia personal de Jung. Durante sus momentos de mayor desorientación comenzó espontáneamente a dibujar mandalas. Cuando el sistema psíquico corre el peligro de fragmentarse, el sí mismo genera símbolos compensatorios de totalidad. Es este el punto en el cual el arquetipo del sí mismo interviene en un esfuerzo por unificar la psique.

La emergencia de símbolos de unidad y de movimientos de integración en el sistema psíquico suele ser una marca de la acción del arquetipo del sí mismo. La tarea del sí mismo parece ser la de mantener la integridad del sistema psíquico y mantener su equilibrio. La meta es la unidad. Esta unidad no es estática sino dinámica, como tendremos oportunidad de observar en el próximo capítulo sobre individuación. El sistema psíquico se unifica al alcanzar mayor equilibrio, interacción e integración. La influencia del sí mismo sobre la psique como un todo se refleja en la influencia del yo sobre la consciencia. Al igual que el sí mismo, el yo también tiene como función el centrar, ordenar y unificar, y su meta es la de equilibrar e integrar funciones en la medida de lo posible, dada la existencia de los complejos y las defensas. En el capítulo 1 hablé del yo como el centro de la consciencia y el lugar de la voluntad. El yo tiene la capacidad de decir «yo» y «yo soy» o «yo pienso» o «yo quiero». En otra etapa, se vuelve una entidad psíquica consciente de sí misma capaz de decir no solamente «yo soy» sino también «yo sé que soy». Puede darse el caso, aunque uno no puede saber con certeza que el sí mismo también sepa que es. ¿Acaso el arquetipo posee una consciencia de sí mismo? ¿Acaso sabe que es? Jung descubrió lo que él consideró ser una suerte de consciencia en los arquetipos. Cuando las imágenes arquetípicas invaden el yo, por ejemplo, y se apoderan de él, poseen una voz, una identidad, un punto de vista, un conjunto de valo-

res. Pero ¿acaso existe un percatarse de sí en la unidad arquetípica misma? Existe un mito que apunta enfáticamente hacia algo semejante. Cuando Moisés confrontó a Dios en la zarza ardiente y le preguntó: «¿Quién eres?», la voz arquetípica le respondió: «Yo soy el que soy». Sea cual sea el significado teológico de esto, parece demostrar la existencia en el arquetipo de una consciencia que reflexiona sobre sí misma.

Jung postuló la existencia de una relación privilegiada entre el yo y el sí mismo. Puede ser que el sí mismo tenga la forma más alta de consciencia de sí y la comparta con el yo, que a su vez muestra esta propiedad con mayor fuerza en las regiones más familiares del mundo psíquico. Debido a esta conexión íntima entre el yo y el sí mismo, es posible postular que, de hecho, el sí mismo es una imagen del yo, una especie de supra yo o ideal del yo. Sin embargo, Jung quiso hacer hincapié en que había descubierto algo psicoide —semejante a lo psíquico pero no estrictamente solo psíquico— que existe en un ámbito que se encuentra más allá de la psique misma, algo que afecta al sistema psíquico por medio de sus imágenes, sus contenidos mentales, sus ideas mitológicas y a través de experiencias reveladoras tales como la de Moisés en la zarza ardiente o al recibir los Mandamientos en el monte Sinaí, pero ese algo no es un producto del yo ni de las construcciones sociales.

SÍMBOLOS DEL SÍ MISMO

Si bien el libro entero está dedicado al sí mismo, *Aion* tiene dos capítulos que tratan específicamente este tema. El primero de estos, el capítulo 4, que acabamos de tratar, es introductorio. Por otra parte, el capítulo final del libro constituye tal vez la declaración más sofisticada y más completa de Jung sobre el sí mismo. Elabora allí un comentario entrelazado de los símbolos del gnosticismo, la astrología y la alquimia que se han hilado a través de las manifestaciones de la cultura occidental a lo largo de los dos últimos milenios.

Dicho capítulo comienza con una referencia al sí mismo como arquetipo subyacente a la consciencia del yo. La consciencia del yo es el punto de la voluntad individual, del percatarse y de la autodeterminación. Su función es la de cuidar al individuo y mantenerlo en vida. El yo —según lo describí en el capítulo 1 de este libro— es un complejo que se organiza alrededor de un centro dual, un trauma y un arquetipo (el sí mismo). Para hablar del sí mismo, Jung pasa a enumerar una gran cantidad de imágenes posibles del mismo.[13] Algunas son imágenes que se manifiestan en sueños o fantasías, otras aparecen en las relaciones e interacciones con el mundo. Estructuras geométricas, tales como el círculo, el cuadrado y la estrella, son ubicuas y frecuentes. Estas pueden aparecer en sueños sin llamar particularmente la atención: personas sentadas a una mesa redonda, cuatro objetos distribuidos en un espacio cuadrado, el mapa de una ciudad, un hogar. Los números, en particular el número cuatro y los múltiplos de cuatro, indican estructuras cuaternas. (A Jung no le gustaba mucho el número tres, al que veía como una expresión solo parcial del sí mismo: el tres «debe entenderse como una cuaterna defectuosa o como un estado de transición a la cuaternidad».[14] En otros pasajes se muestra más positivo con respecto al tres y a la trinidad, pero fundamentalmente los considera como una mera aproximación teórica a la totalidad que omite el elemento concreto y terrenal requerido por la totalidad.)

Otras imágenes del sí mismo son las piedras preciosas, como los diamantes y los zafiros, piedras que representan un valor alto y raro. Sin embargo, otras representaciones del sí mismo incluyen castillos, iglesias, vasijas y contenedores y, por supuesto, la rueda, que tiene un centro y rayos que irradian hacia fuera y terminan en un borde circular. Las figuras humanas que son superiores a la personalidad del yo,

13. *Ibid.*, pars., 351-357.
14. *Ibid.*, par. 351.

como pueden ser los padres, tíos, reyes, reinas, príncipes y princesas, también son posibles representaciones del sí mismo. También existen imágenes de animales que simbolizan el sí mismo: el elefante, el caballo, el toro, el oso, el pez y la serpiente. Son animales totémicos que representan el propio clan o pueblo. El colectivo es más grande que la personalidad del yo.

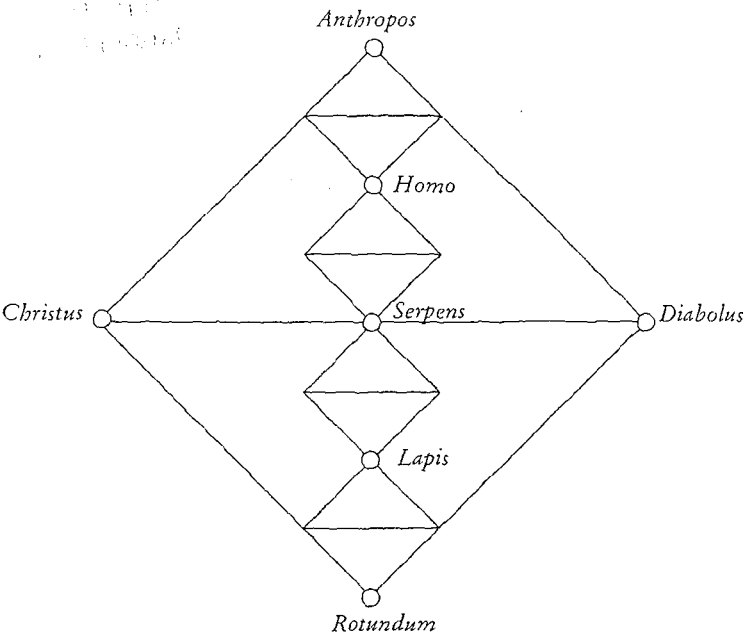
El sí mismo también puede representarse mediante imágenes orgánicas, tales como árboles y flores, e imágenes inorgánicas como las montañas y los lagos. Jung menciona también el falo como un símbolo del sí mismo. «En casos en que se registra una subvaloración de la sexualidad el sí mismo se simboliza como un falo. Tal subvaloración puede consistir en una represión común o en una desvalorización abierta. Esta última puede aparecer, en ciertas personas diferenciadas, como una concepción y apreciación puramente biológica de la sexualidad».[15] Jung critica la actitud excesivamente racional de Freud que hace demasiado énfasis en la sexualidad. Esto condujo a Jung a adoptar una actitud mística hacia ese instinto.

El sí mismo contiene opuestos y «tiene carácter paradójico, antinómico [amoral]. Es varón y hembra, anciano y niño, poderoso e indefenso, grande y pequeño. [También hubiera podido añadir bueno y malo.] Es igualmente posible que la aparente paradoja no sea sino un reflejo de los cambios enantiodrómicos de actitud de la consciencia, tan pronto favorable como desfavorable a la totalidad».[16] En otras palabras, la forma en la cual se representa el sí mismo está influenciada por la actitud consciente del individuo que la toma en consideración. Los cambios de actitud de la consciencia podrían acarrear cambios en las características del símbolo del sí mismo.

A medida que avanza hacia su declaración sumaria, Jung comienza a dibujar diagramas del sí mismo con los cuales

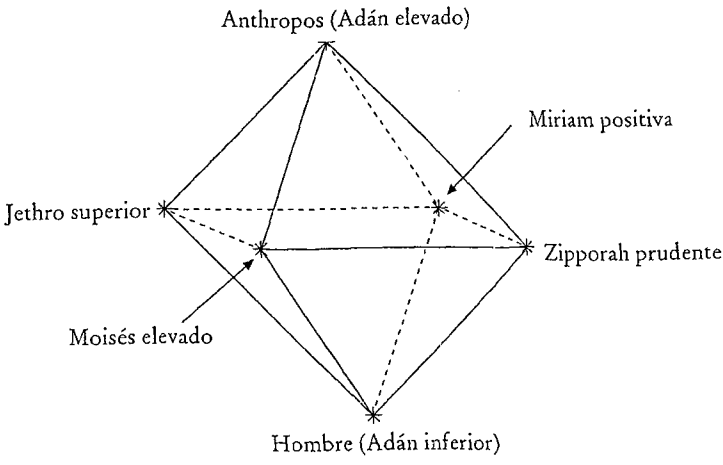
15. *Ibid.*, par. 357.
16. *Ibid.*, par. 355.

espera poder aclarar su punto de vista. Los diagramas en los párrafos 390 y 391 de *Aion* son tentativas de resumir una gran cantidad de material. Es algo poco usual en Jung el hecho de expresar su pensamiento en diagramas, pero en este caso está intentando alcanzar un nivel de complejidad e inteligibilidad que puede estar más allá de la capacidad de comprensión humana. El primer diagrama muestra lo que podría llamarse un corte transversal de los niveles del sí mismo.

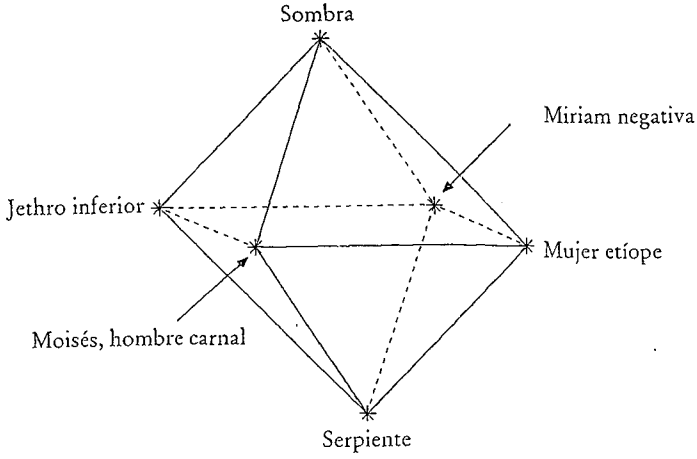


Cada nivel está edificado por un cuaternario y cada uno de estos representa la complejidad y la totalidad en ese nivel. La imagen de los cuatro cuaternarios, que están apilados en un orden que asciende de polos materiales hacia polos espirituales en un continuo, expresa la integridad y la totalidad.

Lo que desde un punto de vista aparece como un cuaternario, desde otro ángulo resultan ser figuras tridimensionales de seis puntas que se anexan unas a las otras por los extremos.



A) El cuaternario del Anthropos



B) El cuaternario de la Sombra

Cada una de estas pirámides dobles y tridimensionales comparte un punto en común con la que se encuentra encima y debajo. Tal como están ordenadas en una columna de cuatro, hay una línea que las divide por la mitad —la línea Christus-Diabolus por encima de la cual se encuentran los cuaternarios del Homo y el Anthropos y por debajo de la

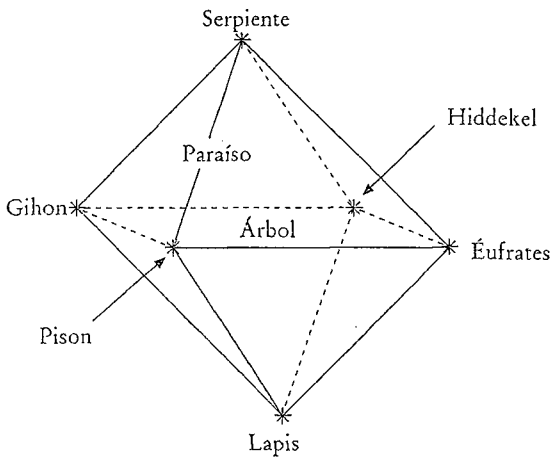
cual quedan los cuaternarios del Lapis y del Rotundum. El círculo en la posición del Homo permite ubicar la posición de la consciencia del yo. Directamente encima de esta se erige el cuaternario del Anthropos, una expresión de totalidad ideal en el nivel espiritual, simbolizada por el Anthropos gnóstico o Adán elevado, una figura ideal. Jung afirma que la era histórica actual, es decir los últimos dos mil años, comenzó con un énfasis en este cuaternario espiritual. El Hombre era considerado un ser espiritual a imagen del ideal espiritual cristiano proyectado sobre una figura histórica, Jesús de Nazaret. La metamorfosis de Jesús en el Cristo fue el resultado de la proyección sobre esta figura, por parte de todo un conjunto de personas, del propio ser espiritual superior (Anthropos) en cada uno de ellos.

Por debajo del círculo de Homo (consciencia del yo) se encuentra un cuaternario que representa la sombra del que está por encima. Este reposa sobre el círculo de la Serpiente. Este «sí mismo inferior» refleja oscuramente el «sí mismo superior» que está arriba. Hay figuras de sombra que ocupan cada uno de los cuatro puntos del cuaternario (el Jethro inferior en oposición al Jethro superior, etcétera). Jung lo llama el cuaternario de la Sombra. Corresponde punto por punto al cuaternario del Anthropos ubicado por encima y representa una expresión menos idealizada de la misma totalidad. Después de la Sombra la trayectoria continúa hacia abajo: del espíritu al instinto y aún más abajo hacia la materia misma. El punto de la Serpiente significa la base de la Sombra y la conecta al mundo material.

La «sombra» es la personalidad inferior, cuyos niveles más bajos son imposibles de distinguir de la característica instintiva de los animales. Esto conecta nuestra totalidad espiritual ideal con nuestra naturaleza animal biológica. Un individuo que no está conectado conscientemente con este cuaternario es alguien que vive en la cabeza, en un ámbito de ideales intelectuales y espirituales que tiene poco que ver con la realidad de la vida cotidiana o con el estrato biológico de la existencia. Por otra parte, en un individuo que se identifica y vive princi-

palmente desde el cuaternario de la Sombra, la consciencia estará limitada al nivel de la existencia animal: la supervivencia del individuo (alimentación) y de la especie (sexualidad), un estado de subdesarrollo espiritual y moral.

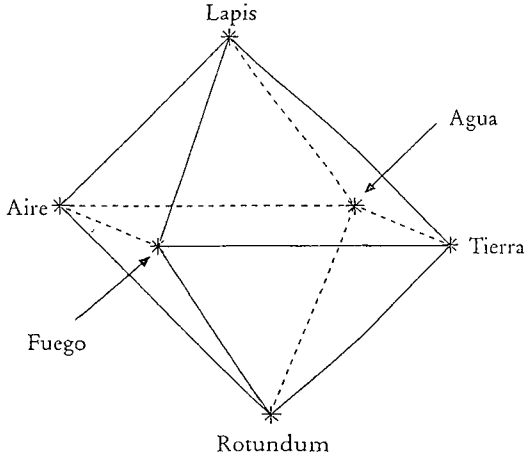
La serpiente simboliza el sí mismo en su más fuerte y evidente paradoja. Por un lado, representa todo aquello que es «viperino» en la naturaleza humana: la sangre fría de los instintos básicos de supervivencia, la territorialidad, lo físico más básico. Por otro lado, simboliza la sabiduría del cuerpo y de los instintos: consciencia somática, intuiciones viscerales, conocimiento instintivo. La serpiente ha sido tradicionalmente un símbolo paradójico, que hace referencia tanto a la sabiduría como al mal (o a la tentación de hacer el mal). Por consiguiente, la serpiente simboliza la más extrema tensión entre los opuestos dentro del sí mismo.



C) El cuaternario del Paraíso

Continuando hacia abajo, el cuaternario del Paraíso representa un descenso hacia el nivel de los procesos materiales orgánicos. Los seres humanos compartimos este nivel no solamente con los animales sino también con las plantas. Esto se refiere al hecho físico de que la vida orgánica esté organi-

zada alrededor de la naturaleza del átomo de carbón y sus propiedades. La química orgánica es la disciplina científica que estudia de manera sistemática este nivel de la existencia humana. Por debajo de este se encuentra el cuaternario del Lapis, que sería la base física absoluta del ser. En ese nivel, los elementos químicos y las partículas atómicas deben lograr una suerte de unidad y de organización, interaccionando de tal forma que se produce una criatura estable capaz de mantener un equilibrio físico suficiente para la vida en los niveles orgánico, psíquico y espiritual.



D) El cuaternario del Lapis

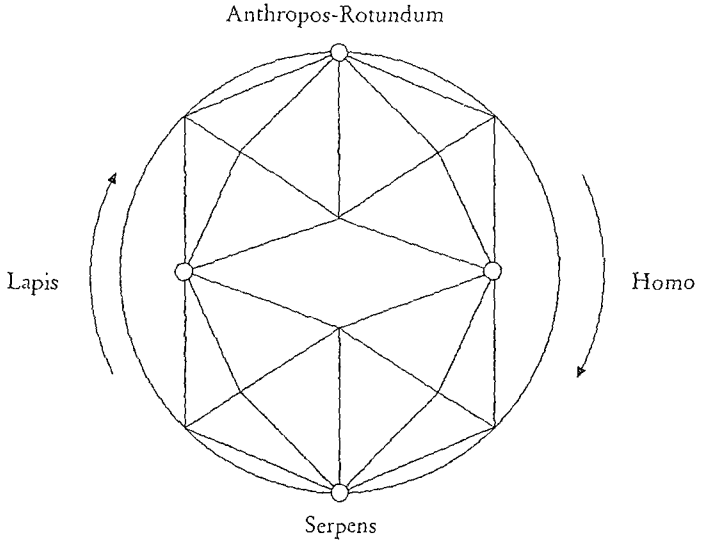
Este nivel, que subyace a la psique y al cuerpo orgánico, pasa hacia el reino de lo inorgánico llegando hasta el nivel molecular. Cuando la estructura del sí mismo llega al nivel del Rotundum, esta ha alcanzado el nivel de la pura energía, que pasa a través del nivel atómico al nivel subatómico y más allá. El Rotundum, dice Jung, es una idea trascendental abstracta: la idea de la energía.

La psique propiamente dicha ha quedado atrás en la línea Christus-Diabolus, es decir en el cuaternario de la Serpiente. Dicha línea es equivalente a la frontera psicoide en la cual la

psique se funde con la materia. Aun cuando la serpiente es algo psíquica, o casi psíquica, por ser de sangre fría representa una energía que dista mucho de la consciencia del yo y de la voluntad personal. Muestra movimiento y un cierto tipo de consciencia, pero muy alejada de la consciencia humana del yo. La serpiente representa el sistema nervioso autónomo. Existe una sabiduría en el cuerpo, sin embargo, la consciencia del cuerpo solo puede alcanzar ser leída e interpretada por el yo, a través de meras chispas de la misma. Por otra parte, el cuerpo puede ser responsable de algunos sueños. La ambigüedad de la serpiente como símbolo deriva ya sea de la ambivalencia del yo ante la serpiente —porque estamos apegados al nivel superior del Anthropos, a nuestros ideales, y por ello estamos en conflicto con los instintos de nuestro cuerpo— ya sea de la capacidad que tiene ese símbolo de despertar el miedo de perder contacto con los niveles más altos de la consciencia, lo cual podría ser destructivo. El nivel de la serpiente es creador de consciencia y en eso se representa el proceso de psiquización.

La penetración a través del nivel inorgánico conduce hacia el nivel de la energía pura, algo que ha sido descubierto también por la física moderna. Esto ocurre cuando el movimiento continúa a través de la materia hasta llegar finalmente al punto en que se disuelve en pura energía. Pero la energía es intangible. De hecho, es una idea, una abstracción, un concepto utilizado para describir algo que no puede ser observado directamente, aunque puede ser medido por sus efectos. La energía psíquica, como vimos en el capítulo 3, es para Jung la fuerza vital, la vitalidad que invertimos en nuestros proyectos, el interés que sentimos por la vida y por los demás. Se trata de una fuerza con la que hay que contar, como bien sabe aquel que ha padecido su ausencia durante una depresión clínica. Es una fuerza que mueve montañas, pero también es nebulosa e insondable. Vemos entonces que el descenso a través de los estratos de psique desde los más altos niveles de las ideas, los ideales y las imágenes a través de lo concreto de la existencia del yo y de la realidad del cuerpo, para pasar a la

composición química y molecular de nuestro ser físico, conduce finalmente a la energía pura y nuevamente al reino de las ideas, que es el mundo del *nous*, de la mente, del espíritu. Así, los cuaternarios se tocan en sus extremos de espíritu y materia. Jung dibujó esto como una circulación dinámica:



Las flechas se mueven en un círculo y, eventualmente, el Anthropos y el Rotundum se vuelven a unir en la cima.

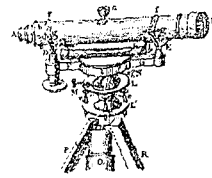
EL SÍ MISMO COMO MISTERIO CENTRAL DE LA PSIQUE

Al leer la obra de Jung, resulta evidente que la unidad y la totalidad fueron sus más altos valores y que el sí mismo conformó su mito personal. Pero es un mito que Jung trató de arraigar en la evidencia concreta y en la teoría. Dicho más correctamente, la teoría del sí mismo —el concepto de que existe un centro trascendente que gobierna la psique desde fuera de la misma y que circunscribe su totalidad— fue un medio utilizado por Jung para dar fe de fenómenos psicológicos básicos tales como el aparecer espontáneo de los círcu-

los o mandalas, el funcionamiento autorregulador de la psique en lo que él llamó «compensación», el progresivo desarrollo de la consciencia a lo largo de una vida en lo que él llamó «individuación», y la existencia de numerosas polaridades evidentes en toda vida psicológica que forman estructuras coherentes y generan energía. Jung ha sido criticado por algunos teólogos conservadores, quienes le reprochan haber transformado al sí mismo en un concepto de Dios y luego haber adorado el altar que él mismo creó. Jung respondería a semejante acusación aduciendo que, como científico empírico, él no hacía más que observar hechos y tratar de explicar su existencia y sus relaciones. Para Jung, el concepto del sí mismo ofrecía la mejor explicación que él podía proveer para uno de los misterios centrales de la psique: su creatividad aparentemente milagrosa, sus dinámicas centradoras, y sus profundas estructuras de orden y coherencia.

El sistema psíquico como un todo está constituido por muchas partes. Los pensamientos e ideas arquetípicas se encuentran en un extremo del espectro, las representaciones de los impulsos e instintos se encuentran en el otro extremo y, entre ambos, descansa una inmensa cantidad de material personal tal como los recuerdos olvidados y luego rememorados y todos los complejos. El factor que reordena todo ese sistema y que lo vincula en su totalidad es un agente invisible llamado el «sí mismo». Es lo que crea el equilibrio entre los diversos factores reuniéndolos en una unidad funcional. El sí mismo es el centro y reúne las partes. Pero esto lo hace desde una distancia considerable, como el sol que influye en la órbita de los planetas. Su esencia yace más allá de las fronteras de la psique. Es psicoide y se extiende hacia regiones que superan la experiencia y el conocimiento humano. En ese sentido, Jung diría que el sí mismo es infinito. Al menos, en base a la evidencia empírica, no podemos decir dónde se encuentran sus confines. Hasta allí habría de llegar Jung y así nos lo dice en su autobiografía, pero no cabe duda de que recorrió una tremenda distancia.

8
La emergencia del sí mismo
(Individuación)



Ahora que hemos desplegado el mapa del alma trazado por Jung, estamos preparados para reflexionar sobre la travesía psicológica emprendida por ese territorio en el transcurso de una vida individual. Más de una vez, he hecho mención al tema del desarrollo psicológico en los diferentes capítulos de este libro, pero ahora, teniendo toda la teoría en mente, es posible transmitir el pleno alcance de lo que Jung llamó el *proceso de individuación*. Las personas se desarrollan de muchas maneras a lo largo de sus vidas y pasan por muchos cambios en múltiples niveles. La experiencia total de integridad que cubre toda una vida —la emergencia del sí mismo en la estructura psicológica y en la consciencia— fue conceptualizada por Jung y la denominó individuación.

El concepto de individuación que elaboró Jung está parcialmente basado en la observación común de que la gente crece y se desarrolla en el transcurso de los setenta u ochenta años que suele durar una vida hoy en día en las sociedades occidentales. Físicamente, se nace como infantes, se alcanza la infancia, para entrar en la adolescencia y en la primera edad adulta. El ápice del desarrollo físico suele llegar en el período de la adolescencia tardía y la primera edad adulta, y el crecimiento físico se completa más o menos alrededor de los veinte años. Un cuerpo sano, para ese momento, está vibrante y

en plena capacidad de reproducirse biológicamente y de enfrentar las tareas heroicas de esfuerzos y de resistencia que se requieren para lidiar con el mundo físico. Físicamente se ha llegado a la plenitud en este momento, aunque los músculos puedan ser ulteriormente desarrollados y las habilidades físicas puedan perfeccionarse y pulirse. Después de la mitad de la treintena el declive y el deterioro de la función corporal se convierten en un factor importante. Uno tiene que conservar y proteger el propio cuerpo y tener cuidado de no someterlo a demasiado esfuerzo porque se corre el riesgo de dañarlo más allá de toda posibilidad de reparación. A medida que se entra en la mitad de la vida, los cambios y desarrollos físicos que van ocurriendo no suelen ser bienvenidos y pueden ser causa de una considerable ansiedad. Las arrugas, los vientres y senos caídos, los achaques y dolores en las articulaciones se convierten en cotidianos recordatorios de nuestra condición de mortales. A la edad adulta y la mediana edad le sigue inevitablemente la vejez que puede durar mucho o poco. En nuestros días se considera que la vejez comienza a los setenta años. En este siglo es muy probable que llegue a ser normal vivir hasta los cien o ciento veinte años. El deterioro físico se acelera durante ese período tardío. El cuerpo físico crece, madura, envejece y se deteriora en el transcurso de toda una vida. El crecimiento y el deterioro físicos están fundamentalmente regidos por programas genéticos que, en la teoría psicológica de Jung, se encuentran en interfaz con patrones arquetípicos. Cada estadio de la vida está sostenido y apuntalado por un conjunto de imágenes arquetípicas que le dan forma a las actitudes, conductas y motivaciones psicológicas. El recién nacido, por ejemplo, llega al mundo preparado para desempeñar su papel, constelizando actitudes y conductas maternas adecuadas en la persona que lo atiende, al sonreír, arrullar, chupar y en general hacerse querer. Al mismo tiempo (si todo marcha bien) la madre está preparada para asumir su responsabilidad y su papel de cuidar y nutrir a su bebé. El par madre-infante describe un patrón arquetípi-

co de fantasía y de interacción humanas que es primordial y que tiene un gran valor para la supervivencia. Para cada etapa de la vida existen semejantes constelaciones de instinto y arquetipo, que se manifiestan en patrones de la conducta, del sentir y de la ideación.

EL ARCO DE VIDA PSICOLÓGICA

Jung fue el primero de los que llegaron a ser llamados teóricos del arco de vida psicológica. En contraste con aquellos que suponen que las características más importantes del desarrollo psicológico y del carácter se forman durante la infancia y la niñez y que no hay nada de mayor importancia que pueda ocurrir después de esa etapa, Jung vio el desarrollo como algo continuo y consideró las oportunidades de desarrollo psicológico ulterior como una opción para todo ser humano en cualquier edad, incluyendo la mediana edad y la vejez. Esto no quiere decir que Jung haya minimizado el desarrollo temprano y no cabe duda de que prestó gran atención a los rasgos heredados y a las tendencias de la personalidad. Sin embargo, la expresión y manifestación plena de la personalidad se toma toda una vida para desplegarse. El sí mismo emerge poco a poco a través de las muchas etapas del desarrollo descritas por Jung y por otros teóricos tales como Erik Erikson.

Para Jung, el desarrollo psicológico sigue el camino del desarrollo físico hasta un cierto punto. Se puede dividir en una primera y una segunda mitad de la vida. En un artículo corto pero de gran influencia en la evolución de nuevas ideas y que lleva por título «The Stages of Life» («Las etapas de la vida»), describe esta trayectoria del desarrollo utilizando la imagen del sol que nace por la mañana, alcanza el zenit al mediodía y desciende durante la tarde para llegar al ocaso al final del día.[1] Esto corresponde más o menos al patrón de lo

1. Jung, *Collected Works*, vol. 8, par. 778.

físico, pero Jung añade que existen diferencias importantes muy particularmente en cuanto se refiere a la segunda mitad de la vida. Al comienzo, surge la consciencia como el amanecer a medida que el yo del infante sale de las aguas del inconsciente y su crecimiento, su expansión así como su complejidad y fuerza crecientes coinciden con el crecimiento y desarrollo del cuerpo físico que lo alberga. A medida que el cuerpo crece, el cerebro madura y la capacidad de aprendizaje se desarrolla y se expande, el yo también desarrolla su fuerza y su capacidad. Un primer paso consiste en establecer la diferencia entre el cuerpo individual y los objetos del mundo circundante. Esto ocurre en paralelo a la separación de la matriz inconsciente interior. El mundo se vuelve más concreto y real y deja de ser simplemente el receptor de burdas proyecciones. Comienzan a hacerse y a observarse las distinciones. El individuo comienza a moverse rápidamente hacia la adquisición de una capacidad de funcionar como ente separado, con capacidad de controlarse y controlar su ambiente en medida razonable, y de contener los afectos y el flujo de pensamientos según lo exige la norma social de conducta. El yo aprende, de manera natural y espontánea, a manipular su entorno para asegurar su supervivencia en la cultura dominante y lograr beneficios personales. Comienza a desarrollarse una persona. El yo del niño y del joven sanos está muy ocupado elaborando su propio mundo al desarrollar su confianza en sí mismo y su capacidad de contar consigo mismo en los términos que le ofrecen las circunstancias de su nacimiento. La adaptación basada en imágenes arquetípicas tales como la unidad madre-infante y el ulterior patrón de separación y conquista por el héroe, se produce en relación con las circunstancias, cualesquiera que estas sean. Eventualmente, si todo sale bien, los individuos lograrán liberarse de la dependencia de sus familias de origen; serán capaces de reproducirse y de criar a sus hijos en un ambiente cálido y protector creado por los individuos mismos; y podrán desempeñar un papel en el mundo adulto de la sociedad en la

cual existen. Internamente formarán una estructura de yo y una persona que estarán basadas en el potencial arquetípico y en las tendencias tipológicas. El principal proyecto de desarrollo de la primera mitad de la vida es el desarrollo del yo y de la persona hasta llegar al punto de viabilidad individual, adaptación cultural y responsabilidad adulta en la crianza de los hijos.

Cómo se logra esto y qué aspecto concreto adquiere dependen en gran medida de la familia, del nivel de extracción social, de la cultura y del momento histórico en que el individuo nace. Estos factores habrán de influenciar y dar forma a muchos de los detalles en las diferencias de desarrollo entre varones y mujeres, ricos y pobres, orientales y occidentales. Esos mismos factores también habrán de dictaminar de alguna manera los tiempos para la asunción de roles y responsabilidades. Sin embargo, lo que es universal y por ende arquetípico es que toda cultura espera y exige del joven individuo la adaptación y el desarrollo del yo. En todas las culturas la imagen del héroe y de la heroína son elevados y mostrados como ideales. El héroe es una imagen ideal de alguien que logra un desarrollo del yo tal que los hombres han de emularle y admirarle; la heroína es una imagen que provee el mismo patrón en las mujeres. En algunas sociedades, se considera que el desarrollo del yo y de la persona han sido completados, para fines prácticos, en el momento en que se llega a la plenitud de la adolescencia, en otras sociedades (como las sociedades modernas que parecen tener requisitos de instrucción interminables) puede que este desarrollo no se alcance hasta casi entrada la mediana edad.

INDIVIDUACIÓN

Jung utilizó el término «individuación» para hablar del desarrollo psicológico que él define como el llegar a ser un individuo, una personalidad unificada pero a la vez única, un ser

integrado y no dividido. La individuación incluye algo más que el proyecto idealmente logrado en la primera mitad de la vida, a saber, el desarrollo del yo y de la persona. Una vez que esto ha sido logrado, comienza a manifestarse otra tarea porque el desarrollo ideal del yo y de la persona ha dejado fuera del marco de la consciencia una gran cantidad de material psicológico. La sombra no ha sido integrada, el *anima* y *animus* permanecen inconscientes, y aun cuando ha estado actuando desde el trasfondo, el sí mismo apenas ha podido ser vislumbrado directamente. Pero ahora surge la pregunta ¿Cómo puede un individuo alcanzar la unidad psicológica en el sentido más amplio del término, lo que implica la unión de los aspectos conscientes e inconscientes de la personalidad? Es posible el fracaso en la tarea de la individuación. Uno puede permanecer dividido, no integrado, múltiple internamente hasta una edad avanzada y, sin embargo, ser considerado como alguien que ha vivido una vida social y colectivamente exitosa aunque superficial. Una unidad interior profunda a nivel consciente es efectivamente un logro fuera de lo común aunque sea algo fomentado sin duda por un poderoso impulso innato: Jung habla de una pulsión de individuación, no como un imperativo biológico primario sino más bien como un imperativo psicológico. No tardaré en explicar este mecanismo.

Quisiera introducir aquí una nota de cautela para aquellos lectores que sienten el deseo de comparar a Jung con otros teóricos de la psicología. Debemos tener cuidado de no confundir el concepto de Jung de individuación con algunas nociones de otras teorías psicológicas que utilizan este término. Esto se asemeja al problema de comparar el concepto de Jung del sí mismo con el mismo término utilizado por otros autores. En la obra de Margaret Mahler, por ejemplo, se hace gran énfasis en un proceso que ella llama de «separación/individuación». El niño se separa de su madre comenzando a la edad de dos años a decir «no». Ese movimiento, parte de la estructura natural del desarrollo psicoló-

gico del individuo, ocurre de manera espontánea y facilita el desarrollo del yo. Tiene una base arquetípica y puede relacionarse con la aparición temprana y una primera aproximación al patrón arquetípico del héroe. Para Jung este sería un aspecto de una individuación que continúa a lo largo de toda una vida, pero que no es la historia completa. El propósito de ese movimiento hacia la separación es el de crear una situación psicológica que más tarde podrá seguir hacia ulteriores pasos de la consciencia para finalmente llegar a la integración y la unificación de la personalidad como un todo. En la teoría de Mahler, la separación no es un fin en sí misma, sino simplemente una estación en la vía. La individuación, para Jung, es un fin en sí misma.

El mecanismo psicológico mediante el cual acontece la individuación, tanto en la primera como en la segunda mitad de la vida, es lo que Jung llamó «compensación». La relación fundamental entre lo consciente y lo inconsciente es compensatoria. El crecimiento del yo al salir del inconsciente —movido por un fuerte instinto que lo lleva a separarse del mundo que lo abarca para poderse adaptar más eficazmente al ambiente— es el resultado de una separación entre la consciencia del yo y la matriz inconsciente de la cual proviene. El yo tiene una tendencia hacia la unilateralidad, tiende a volverse excesivamente confiado en sí mismo. Como hemos visto, esto está basado en el patrón arquetípico del héroe. Cuando esto sucede, el inconsciente comienza a compensar esa unilateralidad. Clásicamente, las compensaciones suelen producirse en los sueños. La función de compensación introduce equilibrio en el sistema psíquico. Estas compensaciones están precisamente sintonizadas con el momento presente y su temporalidad se rige por lo que está o no está haciendo la consciencia, por las actitudes y desarrollos polarizados de la consciencia del yo. Con el paso del tiempo, sin embargo, todas esas pequeñas compensaciones cotidianas se van sumando para formar patrones, estos patrones a su vez establecen los cimientos para esa espiral de desarrollo hacia la totalidad que Jung de-

nomina «individuación». Jung observó con claridad cómo ocurría eso en una larga serie de sueños: «Estos actos de compensación aparentemente separados se ordenan a sí mismos en una especie de plan. Parecen andar juntos y en el sentido más profundo estar subordinados a una meta común [...] a este proceso inconsciente que se expresa espontáneamente en el simbolismo de una larga serie de sueños le he dado el nombre de "proceso de individuación"».[2] También podríamos aplicar esta misma regla al desarrollo psicológico en general. El inconsciente compensa la consciencia del yo durante todo el arco de vida y de muchas maneras: mediante los lapsus, los olvidos o revelaciones milagrosas; provocando accidentes, desastres, amores apasionados y golpes de suerte inesperados; generando ideas inspiradas y nociones sin fundamento que conducen al desastre. En ese despliegue de una vida que Jung llama individuación, la fuerza motriz es el sí mismo, y el mecanismo por medio del cual surge en la vida consciente del individuo es la compensación. Esto es igualmente cierto tanto en la primera como en la segunda mitad de la vida.

La segunda mitad de la vida implica un movimiento diferente a aquel que se observa en la primera mitad. En esta segunda fase de la individuación, el acento del patrón no recae en la necesidad del yo de separarse de sus orígenes y de sus identificaciones con el ambiente, sino más bien en la unificación de la personalidad en un todo. En alguna ocasión, Jung habló del «retorno a las madres» como metáfora para decir que cuando el desarrollo del yo llega a su clímax en la mitad de la vida ya no tiene sentido continuar en la búsqueda de las mismas viejas metas. De hecho, algunas metas que ya han sido alcanzadas comienzan a ser cuestionadas en cuanto a su valor y esto conduce a una re-evaluación de lo que ha sido logrado y a cuestionarse dónde yace el significado ulterior de la vida.[3] La vida es más que ese abrirse camino

2. *Ibid.*, par. 550.
3. Jung, *op. cit.*, par. 769.

en el mundo con un yo y una persona sólidos y bien estructurados. «Ya he pasado por eso, ya se cómo es» son expresiones que resumen el estado de ánimo del que ha llegado a la mitad de la vida. ¿Y ahora qué? El sentido yace en otra parte y la energía psíquica cambia su curso. Ahora la tarea consiste en unificar el yo con el inconsciente que contiene la vida no vivida del individuo y su potencial no realizado. Este desarrollo en la segunda mitad de la vida sería el significado junguiano clásico de la individuación: convertirse en lo que uno potencialmente ya es, pero ahora más profunda y más conscientemente. Esto requiere de la fuerza facilitadora de los símbolos que revelan contenidos del inconsciente que descansaban en la oscuridad haciéndolos accequibles para la consciencia. El yo es incapaz de llevar a cabo esta unificación mayor de la personalidad por sus propios esfuerzos. Necesita un ángel que lo ampare.

El mismo Jung no dedicó mucho tiempo a considerar los asuntos de la primera mitad de la vida después de su ruptura con Freud, él sentía mucho más interés por personas como la mujer de cincuenta y tres años que describe en «A Study in the Process of Individuation» («Un estudio del proceso de individuación»).[4] La gran mayoría de sus pacientes eran adultos de ese tipo. Sin padecer de enfermedades mentales graves, sin necesidad de tratamiento médico u hospitalario, habiendo dejado atrás ya las etapas tempranas de sus vidas, estas personas se acercaban a Jung en búsqueda de sabiduría y dirección para llevar adelante su desarrollo interior. Esto no quiere decir que algunos pacientes no fueran neuróticos o necesitados de ayuda psicológica, pero no eran los típicos pacientes psiquiátricos. En efecto, Jung prefería trabajar con individuos cuya estructuración del yo y cuyos años de crianza ya hubieran pasado y cuyos desarrollos de la primera mitad de la vida ya hubieran tenido lugar. Ahora se presentaba la oportunidad de dedicarse a la segunda gran fase

4. Jung, *Collected Works*, vol. 9/I, pp. 290-354.

del proceso de individuación, al emerger más explícito del sí mismo en la consciencia. El método utilizado por Jung para ayudarlos en ese complejo proyecto es lo que se ha llamado análisis junguiano.

El cambio y el desarrollo psicológico son en cierta medida más sutiles en la edad adulta y en la vejez que el desarrollo durante la primera mitad de la vida. Uno debe observar muy cuidadosamente y a niveles muy profundos para poder percibir este proceso en la gente. Por ejemplo, el padre de mi mejor amigo de la infancia, a la edad de ochenta y nueve años había envejecido considerablemente desde la última vez que yo lo había visto treinta años antes. Obviamente estaba llegando al final de su vida. Sin embargo, a pesar de los considerables cambios visibles en su cuerpo, su «persona», su sentido del humor y su personalidad no parecían haber cambiado mucho así que, desde esa perspectiva, me resultó tan familiar y tan reconocible como siempre. Cuando lo volví a ver después de tantos años, inmediatamente sentí que lo conocía. Para mí, su personalidad, tal como podía yo verla y experimentarla, permanecía intacta e idéntica. Mientras su energía probablemente había disminuido con respecto a lo que fue, todavía tenía suficiente para poder compartir una conversación animada sobre los últimos modelos de sus automóviles preferidos. Seguía siendo más o menos la misma persona que siempre fue aun cuando su cuerpo se había encogido y estaba más débil.

¿Había habido algún desarrollo en su psique durante sus años adultos después de los cincuenta? ¿Habían cambiado sus actitudes? ¿Realmente lo conocía yo bien? Lo conocí siendo un niño y luego no lo vi más, de modo que solo tenía de él la visión de un niño. Conocía su persona, pero eso era todo. En toda apariencia, su persona había permanecido intacta. Pero como bien sabemos, hay mucho más en la psique que la persona. Sin embargo, aunque la persona no cambie ¿se produce un cambio más profundo? ¿Acaso es un cambio tan sutil que no lo podemos ver sin efectuar entrevistas exploratorias e in-

terpretativas? Tal vez su consciencia se hubiera desarrollado tremendamente y mucho más allá de donde se hallaba cuando yo lo conocí hace tanto tiempo, pero yo no lo podía ver. Jung se resistía a aceptar la noción de que la trayectoria psicológica es idéntica a la física, que parece mostrar solo deterioro durante la vejez. ¿Acaso existen compensaciones psicológicas que sobrepasan el deterioro físico y dan fe de un patrón diferente?

LAS CINCO ETAPAS DE LA CONSCIENCIA

Para asir mejor esta cuestión del desarrollo de la consciencia durante la segunda mitad de la vida, podemos aplicar algunos parámetros generales de medición. Jung describió cinco etapas de desarrollo de la consciencia;[5] que voy a resumir y comentar un poco. Podemos utilizarlas para medir y evaluar el desarrollo de la consciencia en los niños y también en los adultos de edad avanzada.

La primera etapa está caracterizada por la *participation mystique*, un término tomado por Jung del antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl. La *participation mystique* se refiere a una identificación entre la consciencia del individuo y el mundo que lo rodea, sin percatarse de que se encuentra en ese estado; la consciencia y el objeto con el cual uno se identifica son misteriosamente una sola y la misma cosa. En ese momento no hay consciencia de la diferencia que existe entre uno mismo con sus percepciones por un lado y el objeto en cuestión por el otro lado. En cierta medida, la gente permanece en este estado de *participation mystique* durante toda su vida. Por ejemplo, algunos se identifican de esa manera con sus automóviles. Cuando el automóvil presenta un problema, su propietario se siente enfermo, se resfría o le duele el estómago. Estamos inconscientemente unidos al

5. Jung, *Collected Works*, vol. 13, pp. 199-201.

mundo que nos rodea. Eso es lo que Jung llamó *participation mystique*.

La mayoría de la gente está conectada con su familia, por lo menos al comienzo de la vida, por una *participation mystique* que está basada en la identificación, la introyección y la proyección. Estos términos describen la misma cosa: un entremezclarse de contenidos internos y externos. El niño es literalmente incapaz de distinguir el punto en que deja de ser él y comienza a ser su madre. El mundo del infante está altamente unificado. En ese sentido, la primera etapa anuncia la etapa final: la definitiva unificación de las partes en un todo. Sin embargo, al comienzo se trata de un todo inconsciente mientras que al final el sentido de totalidad es una realidad consciente.

En la segunda etapa de la consciencia las proyecciones se hacen más localizadas. Después de las proyecciones masivas de la primera etapa, comienzan a aparecer en la consciencia ciertas distinciones entre uno y otro. El niño se percata de ciertos lugares en los que su propio ser físico choca con objetos externos y comienza a observar cosas y a reconocer diferencias entre él mismo y otros y entre él mismo y los objetos que están en el mundo que lo rodea. Paulatinamente, esta diferenciación entre uno mismo y el otro, entre lo interno y lo externo, aumenta y se afina. Cuando existe una buena diferenciación sujeto/objeto y cuando uno mismo y el otro resultan claramente distintos, la proyección y la *participation mystique* cambian. Esto no quiere decir que la proyección haya sido superada, sino solo que se ha vuelto más localizada, enfocada en unos pocos objetos y ya no en el mundo entero. Algunos objetos del mundo resultan ahora claramente más importantes e interesantes que otros porque son los que reciben la proyección y la inversión de libido. Mamá, el juguete preferido, los objetos brillantes en movimiento, las mascotas, papá, otras personas se vuelven especiales, elegidas y distintas. Así, a medida que procede el desarrollo consciente, se produce la diferenciación y la

proyección se fija en figuras específicas. Considerando que las proyecciones caen en lo desconocido, el mundo ofrece multitud de oportunidades para continuar el proceso de proyectar a lo largo de toda una vida.

Los padres son los primeros portadores de proyección y los niños inconscientemente proyectan sobre ellos la omnipotencia y la omnisciencia. Estas son lo que Jung llamó proyecciones arquetípicas. Los padres se vuelven dioses, investidos con poderes que se suelen atribuir a lo divino. «¡Mi papá puede hacer cualquier cosa! ¡Es el hombre más fuerte del mundo!». «Mi mamá lo sabe todo y puede hacer milagros. ¡Además me ama incondicionalmente!». El impacto del darse cuenta de que los padres no lo saben todo y están lejos de ser dioses suele ocurrir en los años de la adolescencia y, entonces, durante un tiempo los padres no saben nada de nada (otro tipo de proyección). También se lanzan proyecciones sobre los hermanos; esta es la raíz de la rivalidad entre hermanos y de la dinámica competitiva y a veces enredada que se observa en las familias. Los maestros y la escuela misma también son receptores de muchas proyecciones. Son muchas las figuras de nuestro entorno que se vuelven portadoras de proyecciones en la segunda etapa de la consciencia. Esto le otorga a las instituciones y a algunas personas el poder de formar y moldear nuestra consciencia, llenándola con sus conocimientos y opiniones y, así, van paulatinamente reemplazando nuestra experiencia personal con opiniones, visiones y valores colectivos. Este es el proceso de aculturación y de adaptación que ocurre durante la infancia y la adolescencia.

Enamorarse y contraer matrimonio son instancias que se basan típicamente en proyecciones masivas del *anima* y el *animus*, que a su vez conducen directamente a tener hijos y criarlos, una etapa durante la cual los niños se hacen portadores de una proyección del niño divino. Al igual que la primera etapa, la segunda etapa nunca se deja atrás completamente. Mientras uno siga siendo capaz de sentirse encantado, de sentir la ilusión de la aventura y el romance, con la

disposición a arriesgarlo todo por una profunda convicción, uno continúa operando desde la proyección sobre objetos concretos en el mundo. Y para muchos, el desarrollo de la consciencia se detiene en esta etapa. Semejantes individuos continúan haciendo proyecciones masivas de características positivas y negativas de la psique en el mundo que les rodea y siguen respondiendo a las imágenes y fuerzas de la psique como si estas se encontraran en los objetos externos y en las demás personas.

Si el desarrollo de la consciencia sigue su curso —lo cual puede ocurrir cuando una nueva fase de desarrollo cognitivo conduce a la capacidad de alcanzar un nivel de abstracción relativamente libre de concreción— uno se percata de que ciertos portadores de proyección no son idénticos a las proyecciones que han sido depositadas en ellos. Puede darse que los individuos que han cargado con las proyecciones aparezcan y se dejen ver fuera de la proyección con el resultado de que se les «desidealiza». En esta etapa el mundo pierde gran parte de su ingenuo encanto. Los contenidos psíquicos proyectados se vuelven abstractos y comienzan a manifestarse como símbolos y como ideologías. La omnisciencia y la omnipotencia dejan de ser atribuidas a seres humanos y esas cualidades se proyectan sobre entidades abstractas tales como Dios, el Destino y la Verdad. La filosofía y la teología se hacen posibles. Los valores supremos adquieren la fuerza numinosa que fuera una vez atribuida a los padres y a los maestros. La Ley o la Revelación o las Enseñanzas son investidas con proyecciones arquetípicas y el mundo cotidiano concreto se vuelve relativamente libre de proyecciones dando lugar a una interacción neutral. En la medida en que se alcanza esta etapa de consciencia, el individuo se vuelve menos vulnerable al miedo ante enemigos y fuerzas malignas. Uno deja de temerle a las represalias por parte de los enemigos humanos porque Dios tiene el control. O bien se considera que uno puede manipular y tomar control del mundo de forma racional porque este obedece a las leyes de

la naturaleza y está libre de espíritus y demonios que podrían disgustarse con una autopista por aquí o una edificación por allá. Parece que uno deja de chocar con uno mismo y deja de sentir tan directamente el dolor de lo que le está haciendo al objeto.

La respuesta espontánea y empática al sufrimiento entre las criaturas del mundo y a la destrucción del mundo natural se reduce considerablemente cuando la dicotomía «uno mismo/objeto» ha llegado a este punto. Para muchos esto no parece ser un adelanto sino más bien una disminución de la consciencia. Pero hay que reconocer que las reacciones emocionales de empatía manifestadas en las anteriores etapas del desarrollo están fundamentalmente basadas en la proyección y tienen poco que ver con una evaluación objetiva de lo que le sucede al objeto. Cuando se retiran las proyecciones que han sido colocadas en el mundo de los objetos concretos, los líderes políticos y los ideólogos carismáticos pueden crear abstracciones en forma de ideas, valores o ideologías al proyectar en ciertos conceptos el valor más alto y el bien supremo. En base a estos valores, uno puede desarrollar un conjunto de imperativos y deberes que ocuparán el lugar de las relaciones emocionales naturales y espontáneas que las personas menos conscientes suelen tener con el mundo. En lugar de empatía inconsciente basada en la *participation mystique* o en la proyección, se adoptan reglas que dictaminan cuáles son nuestros deberes. Por ejemplo, uno hace lo que es correcto ecológicamente, no desde el sentimiento sino desde el deber, no porque uno se desgarre de dolor por la destrucción del mundo natural sino debido a un imperativo moral que ordena que hay que clasificar la basura o quemar menos carburantes.

En esta tercera etapa de la consciencia —que a mi modo de ver es la que alcanzó el padre de mi amigo, dado que era un hombre religioso en el sentido tradicional— sigue habiendo proyecciones de material inconsciente. Pero estas proyecciones dejan de efectuarse fundamentalmente en personas y cosas para ser colocadas en principios, símbolos y enseñan-

zas. Por supuesto, estas proyecciones siguen siendo consideradas como «reales» en un sentido casi concreto. Dios realmente existe en alguna parte. El o Ella es una personalidad precisa e indudable y así sucesivamente. Mientras uno siga creyendo que un Dios real nos castigará o nos recompensará en el más allá, esto indica un nivel de consciencia de la tercera etapa. Simplemente se ha trasladado la proyección del progenitor humano a una figura más abstracta, mitológica.

La cuarta etapa representa la extinción radical de las proyecciones, inclusive en forma de abstracciones teológicas e ideológicas. Esta extinción conduce a la creación de un «centro vacío» que Jung identifica con la modernidad. Es el «hombre moderno en búsqueda de su alma».[6] El sentido de alma —de gran significado y propósito en la vida, de inmortalidad, de un origen divino, un «Dios interior»— es sustituido por valores utilitarios y pragmáticos. ¿Funciona? Esa es la pregunta fundamental. Los humanos llegan a verse a sí mismos como piezas de una gigantesca maquinaria socioeconómica y sus expectativas y deseos de encontrar sentido y significado se reducen a migajas. Uno se conforma con momentos de placer y con la satisfacción de deseos manejables. ¡O uno se deprime! Los dioses ya no habitan los cielos y los demonios se han convertido en síntomas psicológicos y desequilibrios de la química cerebral. El mundo ha sido despojado de contenidos proyectados. Ya no quedan héroes, ya no hay villanos; los humanos se vuelven realistas. Los principios solo son relativamente válidos y los valores son vistos como derivados de normas y expectativas culturales. Todo lo cultural parece haber sido manufacturado y carecer de todo sentido inherente. La naturaleza y la historia son vistas como el producto del azar y el juego aleatorio de fuerzas impersonales. Aquí se llega a la actitud y a la tonalidad afectiva del individuo moderno: laico, ateo, tal vez levemente hu-

6. *Modern Man in Search of a Soul* («El hombre moderno en búsqueda de alma») fue el título de un famoso libro publicado por Jung en 1933.

manista. Los valores de un individuo moderno parecen estar cercados por reservas, condiciones, expresiones de «tal vez», «no es muy seguro». La posición moderna es relativista.

En esta cuarta etapa de la consciencia, *parecería* que las proyecciones psíquicas han desaparecido en su conjunto. Sin embargo, Jung señala que indudablemente este es un postulado falso. En realidad, el yo mismo ha sido investido con los contenidos que anteriormente se proyectaban sobre otros objetos y abstracciones. Por consiguiente, el yo del individuo moderno está radicalmente inflado y adopta una posición secreta de Dios Todopoderoso. El yo, en lugar de la ley o de las enseñanzas, es ahora el receptor de proyecciones, sean estas buenas o malas. El yo se convierte en el único árbitro de lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo. No existe autoridad fuera del yo que pueda superarle. El sentido ha de ser creado por el yo; no es posible encontrarlo en otra parte. Dios ya no se encuentra «allá arriba». «¡Soy yo!». Si bien el individuo moderno parece ser razonable y tener los pies sobre la tierra, en realidad está loco. Pero eso está oculto, es una suerte de secreto bien guardado, inclusive ante uno mismo.

Jung consideraba que esta cuarta etapa era extremadamente peligrosa por la muy obvia razón de que un yo inflado es incapaz de adaptarse muy bien al ambiente y también está sujeto a cometer catastróficos errores de juicio. Si bien se trata de un avance de la consciencia en un sentido personal e incluso cultural, es peligroso debido a una potencial megalomanía. ¡Cualquier cosa es posible! Si yo quiero hacerlo y considero que me puedo salir con la mía, pues debe estar bien. De ningún modo inmune ante las seductivas insinuaciones de la sombra, el yo es fácilmente llevado a complacer las aspiraciones de poder de la sombra y sus deseos de lograr el control total del mundo. Así era el superhombre de Nietzsche y vemos cómo semejante soberbia (la *hybris* de los griegos) se refleja en las numerosas catástrofes sociales y políticas del siglo XX. También lo encontramos prefigurado en Raskolnikov,

el personaje de la novela *Crimen y castigo* de Dostoievski, en la que somos testigos de un ser humano que asesinaría a una anciana simplemente para saber cómo se siente. El individuo en la cuarta etapa deja de estar controlado por las convenciones sociales relativas a personas o valores. En consecuencia, el yo puede considerar una infinidad de posibilidades de acción. Esto no quiere decir que todos los seres humanos modernos sean psicópatas, pero las puertas hacia semejante desarrollo están abiertas de par en par. Y los peores casos podrían ser aquellos que parecen más razonables: los «mejores y más brillantes» que piensan que pueden producir una respuesta para todas las cuestiones de política y de moralidad.

Jung decía a modo de broma que en las calles uno se encuentra gente en todas las etapas del desarrollo —seres de Neandertal, gentes medievales, individuos modernos, gente en todas las etapas concebibles de desarrollo de la consciencia—. El hecho de vivir en el siglo xx no le confiere automáticamente la condición de modernidad al desarrollo de la consciencia de uno como individuo. No todo el mundo se acerca a la cuarta etapa. En efecto, muchos son los que no pueden siquiera tolerar las exigencias de dicha etapa. Otros la consideran maligna. Los fundamentalismos en el mundo insisten en aferrarse a la segunda y tercera etapa por miedo a los efectos corrosivos de la cuarta y a la desesperación y vacuidad que esta provoca. Pero es una verdadera hazaña psicológica el que las proyecciones hayan sido retiradas hasta un punto en el cual los individuos asumen la plena responsabilidad personal de sus destinos. La trampa reside en que la psique queda escondida en la sombra del yo.

Estas cuatro primeras etapas en el desarrollo de la consciencia tienen que ver con el desarrollo del yo en la primera mitad de la vida. El individuo que ha logrado la característica reflexiva y autocrítica del yo de la cuarta etapa sin caer en la inflación megalománica, ha recorrido un gran camino en el desarrollo de su consciencia y, según la evaluación de Jung, es alguien altamente evolucionado. Sin embargo, Jung reser-

va un ulterior desarrollo durante la segunda mitad de la vida a una quinta etapa, una etapa posmoderna, que tiene que ver con la proximidad de una reunificación de lo consciente y lo inconsciente. En esta etapa se produce un reconocimiento consciente de las limitaciones del yo y un percatarse de las fuerzas del inconsciente, se hace entonces posible una forma de unión entre consciente e inconsciente por medio de lo que Jung llamó la «función trascendente» y el «símbolo unificador». La psique se une pero, a diferencia de la primera etapa, sus partes permanecen diferenciadas y contenidas en la consciencia. Y, a diferencia de la cuarta etapa, el yo no se identifica con los arquetipos: las imágenes arquetípicas permanecen «otras», no se esconden en la sombra del yo. Ahora son vistas como algo que «está allí adentro», a diferencia de la tercera etapa, cuando todas «están allá afuera» concretamente en algún lado, en un espacio metafísico, ahora ya no se proyectan sobre algo externo.

La expresión «posmoderna» es mía, no es de Jung. Su quinta etapa de consciencia no es «posmoderna» en el sentido que se le da a la palabra en la crítica literaria o en las artes, sino en el sentido de una etapa que trasciende y suplanta la «moderna». Va más allá del yo moderno que ha visto a través de todo y no cree en la realidad de la psique. La posición moderna es una actitud «eso no es nada», convencida de que las proyecciones han sido eliminadas y no eran más que humo y espejismos que no significaban nada. La actitud posmoderna reconoce que existe una realidad psíquica en las proyecciones, pero no en el sentido concreto o material. Si se oía tanto ruido en el bosque, puede ser que después de todo sí hubiera algo allí afuera. No era lo que pensábamos pero sí era algo real a pesar de todo. ¿Podemos observarlo? ¿Podemos intuirlo? ¿Podemos concebirlo? La psique misma se vuelve entonces el objeto de escrutinio y de reflexión. ¿Cómo podemos aprehenderla en nuestras observaciones? ¿Cómo hemos de relacionarnos con ella cuando lo hacemos? Estos serían los interrogantes y las inquietudes posmodernas. Podemos

entonces entender que los intentos de Jung para formular una adecuada epistemología en *Tipos psicológicos* (una «psicología crítica», como él la llamó) fueron un esfuerzo para elaborar los fundamentos de una aproximación a la psique como una entidad por derecho propio. Sus técnicas de imaginación activa y de interpretación de sueños se prestan para interaccionar con la psique directamente y formar con ella una relación consciente. De esta manera, se forjaban las herramientas para relacionarse con la vida de una forma posmoderna, consciente, y para adoptar una posición respetuosa hacia aquellos mismos contenidos que los primitivos y los pueblos tradicionales encuentran en sus mitos y sus teologías, que los niños proyectan en sus padres y en sus juguetes y juegos, y que los seres mentalmente enfermos, los pacientes psicóticos, ven en sus alucinaciones y visiones. Los contenidos son comunes para todos nosotros y constituyen los estratos más profundos y primigenios de la psique, el inconsciente colectivo. Aproximarse a las imágenes arquetípicas y relacionarse con estas conscientemente y con creatividad es lo que constituye la pieza central de la individuación y la tarea de la quinta etapa de la consciencia. Esta etapa de la consciencia produce otro movimiento en el proceso de individuación. El yo y el inconsciente se unen por medio de un símbolo.

Oficialmente Jung se detuvo en la quinta etapa, aun cuando en varios lugares indica que contempló avances ulteriores más allá de esta etapa. En sus escritos existen sugerencias de lo que podría considerarse una sexta y hasta una séptima etapa. Por ejemplo, en el «Kundalini Yoga Seminar» («Seminario sobre el kundalini yoga»),[7] dictado en 1932, Jung reconoce claramente la consecución de estados de consciencia en Oriente que sobrepasan considerablemente lo que se conoce en Occidente. Si bien tiene dudas en cuanto a las perspectivas que pueden tener los occidentales de alcanzar semejantes etapas de consciencia en un futuro previsible, no deja sin

7. Jung, *The Psychology of Kundalini Yoga*.

embargo de reconocer la posibilidad teórica de lograrlo e inclusive describe algunas de las características que tendrían dichas etapas. El tipo de consciencia revelada en el Kundalini podría ser considerada una potencial séptima etapa. Retrocediendo un poco, hay un tipo de consciencia más accesible para el occidental y que ocuparía un lugar entre la quinta etapa y esa supuesta séptima etapa. Más tarde en su propia vida, cuando exploró la estructura y la función de los arquetipos en el contexto de la sincronicidad, Jung sugirió que tal vez estas estructuras aparentemente internas correspondan a estructuras del ser, en el mundo no psíquico. Trataré este tema con más en detalle en el capítulo 9, pero por ahora basta con sugerir que una posible sexta etapa de la consciencia sería aquella que toma en cuenta la más amplia relación ecológica entre la psique y el mundo. Para los occidentales, que están fundamentalmente condicionados por una actitud materialista, esta sería una opción de desarrollo posible. La sexta etapa, entonces, podría ser vista como un estado de consciencia que reconoce la unidad de la psique y el mundo material. No obstante, Jung se desplazó con mucha cautela al explorar semejantes territorios porque estaba claramente pasando de la psicología, tal como se conoce en Occidente, a la física, a la cosmología y a la metafísica, áreas en las cuales no se sentía intelectualmente competente y calificado. Sin embargo, su pensamiento lo condujo paso a paso en esa dirección y debemos reconocerle la valentía que mostró al ser leal a sus intuiciones. Sus conversaciones con físicos modernos tales como Wolfgang Pauli, con quien publicó un libro,[8] eran intentos de descifrar algunas de esas relaciones y correspondencias entre la psique y el mundo físico.

Las cinco etapas del desarrollo de la consciencia antes descritas son mencionadas brevemente por Jung en dos párrafos de su ensayo «The Spirit Mercurius» («El espíritu

8. El volumen, que apareció en 1952, llevaba por título *Naturerklärung und Psyche* (Estudio del Instituto C. G. Jung, Zurich, 4).

Mercurio».[9] Me he extendido a partir de eso utilizando otras varias fuentes en su obra. El tema de la individuación aparece a lo largo de su obra de 1910 en adelante. Es una preocupación constante que se va haciendo más profunda a medida que realiza sus investigaciones acerca de la estructura y la dinámica de la psique. Sigue teniéndola en mente al escribir su ensayo tardío «A Psychological View of Conscience» («Una visión psicológica de la consciencia moral»),[10] que fue publicado en 1958, unos tres años antes de su muerte a la edad de 86 años. Casi todo lo que Jung escribió toca de una u otra manera el argumento de la individuación. Sin embargo, existen dos textos clásicos sobre este tema y en lo que resta de este capítulo me centraré en ellos. Estos son «Conscious, Unconscious and Individuation» («Consciente, inconsciente e individuación»)[11] y «A Study in the Process of Individuation» («Un estudio en el proceso de individuación»).[12]

En el artículo «Conscious, Unconscious and Individuation», Jung nos ofrece un resumen sucinto de lo que él quiere decir con el término «individuación». Comienza por decir que es el proceso mediante el cual una persona se convierte en un individuo psicológico, es decir, una unidad separada, indivisa, consciente, un todo diferenciado. Acabo de explicar algunas de las implicaciones de esto en lo que antecede, como un proceso que primero unifica la consciencia del yo y luego todo el sistema psíquico de la consciencia y el inconsciente, con el fin de alcanzar o acercarse a lo que Jung llamaría en última instancia la totalidad. «Totalidad» es el término maestro que describe la meta del proceso de individuación, y es la expresión del arquetipo del sí mismo en la vida psicológica.

Jung señala que la vía hacia el inconsciente se encuentra inicialmente en las emociones y los afectos. Un complejo activo se da a conocer al perturbar el yo con un estado emocio-

9. Jung, *Collected Works*, vol. 13, pars. 248-249.
10. Jung, *Collected Works*, vol. 10, pp. 437-455.
11. Jung, *Collected Works*, vol. 9/1, pp. 275-289.
12. *Ibid.*, pp. 290-354.

nal. Esta es una compensación proveniente del inconsciente y ofrece un potencial para el crecimiento. Eventualmente, sigue diciendo Jung, esos trastornos afectivos pueden ser rastreados hasta sus raíces primordiales en el instinto, pero también pueden conducir hacia imágenes que anticipan el futuro. Jung plantea un punto de vista finalista, un movimiento hacia una meta. Para poder acercarse a la totalidad, los sistemas consciente/inconsciente deben ser puestos en relación uno con otro: «La psique está constituida por dos mitades incongruentes que al unirse forman un todo».[13] Más adelante presenta un método práctico que la gente puede utilizar para proceder a unir las mitades dispares de la psique.

Jung se refiere a lo que antes describí como los occidentales en la cuarta etapa, quienes «creen en la consciencia del yo y en lo que llamamos realidad. Las realidades del clima del norte son tan convincentes que nos sentimos mucho mejor cuando no las olvidamos. Para nosotros tiene sentido preocuparse por la realidad. Por ende nuestra consciencia yoica europea se inclina a tragarse el inconsciente y, si esto no resulta factible, tratamos entonces de suprimirlo. Pero si comprendemos algo del inconsciente, sabemos que este no puede ser tragado. También sabemos que es peligroso suprimirlo, porque el inconsciente es vida y esta vida se vuelve en contra de nosotros si la suprimimos, tal como ocurre en la neurosis».[14] La neurosis está basada en un conflicto interior que garantiza la unilateralidad: se reprime el inconsciente y un individuo termina en un atolladero energético. Cuando la energía se utiliza para un arco de actividades tan estrecho y para activar las defensas contra el inconsciente que ha sido excluido, muchas de las posibilidades que tiene la vida para la totalidad y la satisfacción quedan negadas. A menudo un individuo se siente extremadamente aislado, su vida se vuelve estéril e incluso puede llegar a detenerse. «Consciente e

13. *Ibid.*, par. 520.
14. *Ibid.*, par. 221.

inconsciente no forman un todo cuando uno de ellos ha sido suprimido y dañado por el otro. Si han de enfrentarse, permitamos al menos que sea una pelea justa con iguales derechos por parte y parte. Ambos son aspectos de la vida. La consciencia debería defender su razón y protegerse, y a la vida caótica del inconsciente debería dársele una oportunidad de salirse con la suya también —hasta donde podamos tolerarlo—. Eso significa a la vez un conflicto abierto y una colaboración abierta. Esa, evidentemente, es la manera en que debería ser la vida humana. Es el viejo juego de estar entre el yunque y el martillo: entre estos el paciente hierro se va forjando en un todo indestructible, en un "individuo"».[15]

¡Forjar un todo indestructible entre el yunque y el martillo! Esta viva imagen nos habla de la naturaleza del proceso de individuación tal como lo concebía Jung. Fundamentalmente no se trata de un apacible proceso de incubación y crecimiento, es más bien un vigoroso conflicto entre opuestos. Lo que uno gana al asumir la tarea de enfrentar el conflicto entre «persona» y «sombra», por ejemplo, o entre el «yo» y el *anima*, es el «temple», ese conocimiento que se adquiere a través de la experiencia del encuentro (*Auseinandersetzung*, como lo llamó Jung) entre consciente e inconsciente. «Esto es a grandes rasgos lo que yo entiendo por proceso de individuación. Tal como su nombre indica, es un proceso, un curso de desarrollo que surge del conflicto entre dos hechos psíquicos fundamentales [lo consciente y lo inconsciente]».[16]

ESTUDIO DE UN CASO DE INDIVIDUACIÓN

En el segundo ensayo, «A Study in the Process of Individuation», Jung nos ofrece más detalles concretos acerca del proceso de individuación, cuando menos en sus primeras fases

15. *Ibid.*, par. 522.
16. *Ibid.*, par. 523.

durante la segunda mitad de la vida. En este estudio, describe a una paciente de cincuenta y cinco años de edad que llega a trabajar con él en análisis tras haber regresado a Europa proveniente del extranjero. Ella es una «hija de papá», muy culta y con una excelente educación. No está casada, «pero vivió con el equivalente inconsciente de un compañero humano, en otras palabras el *animus* [...] en ese vínculo característico que a menudo se observa en las mujeres con una formación académica».[17] Jung está hablando aquí de una mujer moderna. Obviamente este era para él un caso fascinante y a la vez didáctico. No se trataba de una madre tradicional y ama de casa que necesitaba desarrollar su intelecto y su lado espiritual (desarrollo del *animus*) en la segunda mitad de su vida, lo cual era la manera en que habitualmente Jung concebía la individuación de la mujer. Esta mujer, en cambio, tenía un considerable desarrollo intelectual y una carrera. Pero estaba identificada con lo masculino y se hallaba en una búsqueda para descubrir algo acerca de su madre escandinava y su madre tierra. Esta mujer quería contactar con el lado femenino de su personalidad que, para ella, permanecía inconsciente.

De hecho, en los años subsiguientes muchas mujeres de ese tipo habrían de acudir a Jung para ser tratadas. Esta paciente se asemeja a muchas mujeres de hoy en día, quienes, habiendo colocado la formación académica por delante de la fundación de una familia y la crianza de los hijos, terminan persiguiendo sus carreras hasta el punto en que tener hijos se convierte en un espejismo en vías de desaparecer. Sin embargo, para 1928, esta era una mujer bastante inusual.

La paciente comenzó a dibujar y a pintar. No era una artista entrenada, lo cual constituía una ventaja para el análisis porque así se le permitía al inconsciente expresarse de una manera más directa y espontánea. Esta paciente comentaba que sus ojos querían hacer una cosa pero su cabeza quería hacer otra y que ella permitió que sus ojos llevaran la batu-

17. *Ibid.*, par. 525.

ta, indicando así que el nuevo centro de consciencia que estaba emergiendo poseía una voluntad propia. Así quería que fuera y no de otra manera, y ella podía dejar que sucediera. *Geschenlassen* («dejar que suceda») es la manera de capturar al inconsciente en acción. Jung no interpretó activamente el significado psicológico de sus dibujos y pinturas, sino que más bien participó en el proceso al estimular a la mujer para que «dejara que sucediera» según lo deseara su inconsciente. A menudo ni siquiera entendía lo que los dibujos querían decir más allá de su contenido manifiesto. Él se limitaba a estimularla para que se quedara con eso. Paulatinamente, se empezó a ver una historia que se desplegaba, un desarrollo que se sucedía, y a su debido tiempo mostró su propósito.

El cuadro 1[18] muestra a la paciente en su situación inicial: ilustra la condición de encontrarse psicológica y evolutivamente atascados. El cuerpo de una mujer engastado en una roca está obviamente intentando liberarse. Esta es la condición de la paciente para el momento en que comienza su análisis. El cuadro 2 muestra un rayo que golpea la roca y separa una piedra redonda de entre las otras. Esta piedra representa el núcleo central de la mujer (el sí mismo). Jung comenta que este cuadro representa al sí mismo desprendiéndose del inconsciente: «El relámpago ha liberado de la roca la forma esférica y de esa manera ha provocado una suerte de liberación».[19] La paciente asoció el relámpago con su analista. La transferencia ha comenzado a tener ese efecto profundo en su personalidad. En el drama, Jung está representado por el relámpago que es a la vez el elemento masculino en la personalidad de la paciente que hace impacto y fertiliza.

Más adelante en el texto, Jung habla de sí mismo como un portador de proyección para la función inferior de la paciente, la intuición. «La función "inferior" [...] [tiene] el significado de una función liberadora o "redentora". Sabemos

18. Las hermosas reproducciones a color de esta serie se encuentran en *Collected Works*, vol. 9/1 a partir de la p. 292.

19. *Ibid.*, par. 538.

por experiencia que la función inferior siempre compensa, complementa y equilibra la función "superior". Mi peculiaridad psíquica hace de mí un adecuado portador de proyección en este aspecto».[20] Como portador de las proyecciones de la paciente, las palabras y la presencia de Jung se vuelven compensatorias de su consciencia a la vez que aparecen muy exageradas en su poder y eficacia. Ella lo vería como un genio de la intuición, alguien que todo lo sabe y todo lo entiende. Cuando existe una fuerte transferencia, este es el tipo de cosas que le sugiere al paciente. Fue, entonces, la intuición de Jung la que tuvo el impacto de un relámpago sobre la paciente y provocó un efecto tan profundo. Debido a que esa es también la función inferior de la paciente, «entra inesperadamente en la consciencia, como un relámpago, y ocasionalmente con consecuencias devastadoras. Empuja al yo de un lado y abre espacio para un factor supraordinado, la totalidad del individuo».[21]

Ese cuadro representa entonces al yo que está siendo apartado y al sí mismo haciendo su aparición. La roca que se desprende no representa el yo de esa mujer sino más bien a su «sí mismo». El relámpago libera el potencial para la totalidad que hasta ese momento había permanecido encerrado en el inconsciente. «Este sí mismo siempre estuvo presente, pero dormido».[22] El considerable desarrollo del yo de esta mujer había dejado atrás el sí mismo y ella se había quedado atascada en las adaptaciones de la «persona» y en una identificación con el complejo del padre y con el *animus*, las «rocas» de su cuadro. Era necesario que se liberara de esas identificaciones. La posibilidad de contactar y de estar más conectados con el sí mismo, el meollo del proceso de individuación, debe ser liberada del inconsciente y, en este caso, esto sucede por la acción del relámpago terapéutico. Con razón Jung dijo que la transferencia es crucial para el buen resultado de la terapia.

20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*

Antes de comenzar sus comentarios sobre el tercer cuadro, que es decisivo en la serie, Jung dice al pasar que «el tercer cuadro [...] aporta un motivo que apunta sin lugar a dudas hacia la alquimia y de hecho fue para mí el estímulo definitivo que me llevó a efectuar un estudio meticuloso de los trabajos de los antiguos adeptos».[23] Esta es una declaración extraordinaria vista a la luz del hecho de que Jung pasara buena parte del resto de su vida estudiando alquimia con pasión y en profundidad. El cuadro 3 ilustra «el momento de un nacimiento —no de la que sueña sino del sí mismo—».[24] Es la imagen de una oscura esfera azul que flota libremente en el espacio, un «planeta en el hacerse».[25] Es esta la aparición de lo que la paciente llamó su «verdadera personalidad», y en el momento de pintar ese cuadro sintió que había alcanzado el punto culminante de su vida, un momento de gran liberación.[26] Jung asocia esto con el nacimiento del sí mismo[27] e indica que la paciente se encuentra aquí en el punto de realización consciente del sí mismo cuando «la liberación se convierte en un hecho que se integra a la consciencia.»[28]

En el cuadro 4 hay un cambio significativo en la esfera. Ahora aparece cierta diferenciación: está dividida en «una membrana externa y un núcleo interno».[29] La serpiente que flotaba por encima de la esfera en el cuadro anterior ahora está penetrando en la esfera y la está impregnando. El cuadro 4 tiene que ver con la fecundación y utiliza una imaginería sexual más o menos explícita. La paciente ha dejado de lado su identificación masculina y está abriendo su ser a nuevas posibilidades para la vida. Por la manera en que la paciente y Jung interpretan este cuadro, vemos que posee tam-

23. *Ibid.*, par. 544.
24. *Ibid.*, par. 548.
25. *Ibid.*, par. 545.
26. *Ibid.*, par. 548.
27. *Ibid.*, par. 550.
28. *Ibid.*, par. 549.
29. *Ibid.*, par. 556.

bién un significado impersonal: el yo debe experimentar «el soltar» para poder expandir el horizonte al incluir aspectos positivos y negativos de la personalidad como un todo (integración de la sombra). La unión de la serpiente y la esfera representa una unión de opuestos psíquicos en la psique de la paciente. Jung evita las interpretaciones de transferencia concretamente sexual que podrían hacerse tan fácilmente en este caso porque estas conducirían a un reduccionismo sexual e impedirían el avance del proceso de individuación. El sufrimiento que estaba padeciendo la paciente en ese momento era precisamente el de tener que soltar todas esas interpretaciones personales, a saber, su deseo sexual por Jung como hombre, y en cambio darse cuenta de que no se estaba enamorando de su analista, con el cual había logrado tanta intimidad psicológica, sino que había sido activado un nivel arquetípico del proceso de individuación y que este estaba actuando más allá de la relación personal. Era el sí mismo en acción, emergiendo a través de esta imaginería.

La serie de cuadros aborda ahora con mucha más profundidad y detalle el problema de la sombra y de la integración del bien y el mal. En el cuadro 5 el mal es rechazado y la serpiente está colocada fuera de la esfera. El cuadro 6 muestra un intento por reunir los opuestos fuera y dentro, un movimiento hacia la realización consciente. El cuadro 7 indica una cierta depresión y una posterior consciencia como resultado de la misma. El cuadro 8, que es sumamente importante, ilustra un movimiento hacia la tierra, la madre, lo femenino. Para eso regresó esta mujer a Europa; estaba intentando tomar contacto firme con el lado femenino de su ser. El cuadro 9 muestra nuevamente su lucha por la unión de los opuestos, bien y mal. En el cuadro 10, los opuestos están en equilibrio, pero la imagen del cáncer aparece por primera vez. (De hecho, esta mujer murió de cáncer dieciséis años después.) El cuadro 11 sugiere que la importancia creciente del mundo externo estaba comenzando a nublar el valor del mandala. De ahí en adelante el tema del mandala se

repite con muchas variantes, cada una intenta una ulterior integración y expresión del sí mismo. La serie termina inicialmente con el cuadro 19, pero luego la mujer continúa por diez años más después de su tratamiento y eventualmente finaliza con el cuadro 24, una hermosa imagen de una flor de loto blanca con un centro amarillo, colocada dentro de un círculo dorado que tiene un neto fondo negro. Una única estrella dorada se apoya sobre la flor de loto. La flor de loto misma reposa sobre un lecho de hojas verdes y debajo de las hojas se encuentran lo que parecen dos serpientes doradas. Es una imagen espléndida del sí mismo, manifiesto y plenamente realizado. Jung opta por no comentar imagen alguna después del cuadro 19, pero los cuadros hablan por sí mismos de una posterior profundización y consolidación de la experiencia del sí mismo en una vivencia desvelada durante y después del período de análisis.

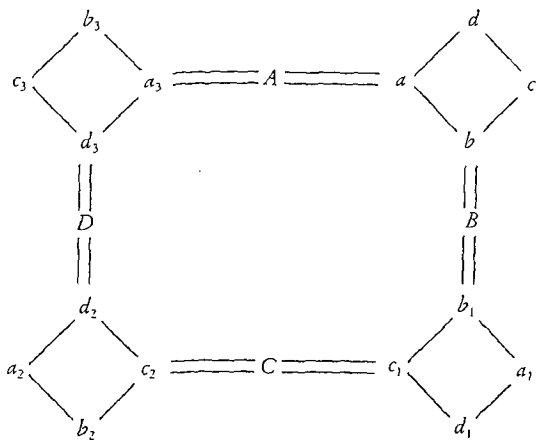
La aseveración de Jung como conclusión de este caso es que esa mujer se encontraba, durante su análisis, en las etapas iniciales de un poderoso proceso de individuación. Durante el tiempo en que él la vio en análisis, ella experimentó la inolvidable emergencia del sí mismo a la consciencia, y en las semanas y meses subsiguientes ella lidió con la dificultad de unir los opuestos dentro de su matriz psíquica. Fue capaz de desidentificarse del *animus* y reunirse con el núcleo femenino de su propio ser. Su yo fue relativizado ante el sí mismo, y ella pudo tener una vivencia de la psique arquetípica impersonal. Estas son las características clásicas de lo que Jung llamaría el proceso de individuación en la segunda mitad de la vida.

LOS MOVIMIENTOS DEL SÍ MISMO

Una última palabra sobre el tema de la individuación: la visión del sí mismo que nos presenta Jung es a la vez estructural y dinámica. En el capítulo anterior, enfoqué sobre todo

sus características estructurales. Pero cuando uno considera el proceso de individuación, la característica que se presenta en primer plano es su cualidad dinámica. Jung imagina al sí mismo como un acontecer de transformaciones continuas en el transcurso de una vida. Cada una de las imágenes arquetípicas que aparecen en la secuencia del desarrollo desde el nacimiento hasta la vejez —el niño divino, el héroe, el *puer* y la *puella*, el rey y la reina, la anciana y el viejo sabio— son aspectos o expresiones de este único arquetipo. En el transcurso del desarrollo, el sí mismo hace impacto en la psique y crea cambios en el individuo en todos sus niveles: el físico, el psicológico y el espiritual. El proceso de individuación es impulsado por el sí mismo y llevado a cabo por medio del mecanismo de compensación. Si bien el yo no lo genera ni lo controla, puede sin embargo participar en este proceso al hacer consciencia del mismo.

Al final de la obra tardía *Aion*, Jung presenta un diagrama para ilustrar los movimientos dinámicos del sí mismo. El diagrama en cierto modo se parece a un átomo de carbono.



Esto representa una fórmula para la transformación en una entidad única, el *sí mismo*, dentro del contexto de la continuidad de la vida psicológica de un individuo. En este dia-

grama, Jung está tratando de retratar el movimiento dentro del sí mismo partiendo del puro potencial hasta llegar a la actualización: «El proceso descrito por nuestra fórmula transforma la totalidad originalmente inconsciente en una totalidad consciente».[30] Puesto que describe un proceso continuo de transformación de una misma substancia, se trata de un proceso de transformación y renovación y a la vez un movimiento hacia la consciencia.

El movimiento comienza en el cuaternario A, que representa el nivel arquetípico, el extremo del espíritu en el espectro de lo psíquico. Allí se manifiesta como una imagen ideal. A medida que circula a través del cuaternario A, del cuaternario B, del cuaternario C, del cuaternario D y luego regresa al A para repetirse de nuevo, un contenido psíquico, una imagen arquetípica, penetra en el sistema psíquico por el extremo arquetípico dando lugar a un proceso de integración en cada uno de los otros tres niveles. Primero, la imagen efectúa una rotación por los cuatro puntos del cuaternario arquetípico y la idea se vuelve más clara. Luego la idea pasa al nivel B, entrando por el portal de *b*, mediante un proceso similar al cambio de nivel de energía en un átomo. Esto es un paso hacia otro nivel de consciencia. Ahora la idea existe en el nivel de la sombra y desde ahí penetra en la realidad y en la vida cotidiana donde los objetos producen sombras. La idea adquiere substanciación y la idea de unidad, de totalidad e integridad ahora ha de ser vivida concretamente. La idea se va abriendo camino a través de este nivel psíquico y ahora debe ser realizada concretamente en el tiempo y el espacio, lo cual introduce limitaciones y problemas. Jung dice que todo acto humano puede ser considerado ya sea positiva o negativamente[31] y al pasar del pensamiento a la acción uno está entrando en un mundo de sombra potencial. Toda acción produce una reacción; causa un impacto externo y

30. Jung, *Collected Works*, vol. 9/II, par. 410.
31. *Ibid.*, par. 355.

así, cuando alguien comienza efectivamente a individuarse y aparecen cambios que provocan quejas en los demás, ese individuo se está desplazando hacia el cuaternario de la sombra. La idea se está materializando, está teniendo un efecto en la conducta del mundo real y así avanza hacia el nivel del instinto. Los arquetipos y los instintos se conectan en este nivel y a medida que la idea se mueve por el cuaternario de la Sombra comienza a adquirir atributos cada vez más instintivos e incorporados.

Cuando la idea desciende al nivel C, alcanza el nivel de lo físico que se encuentra en las profundidades del substrato material del cuerpo y el cuerpo mismo comienza a cambiar. El principio organizador, que comienza con la imagen y la entrada en la psique, se convierte en conducta, luego toca y consteliza el instinto, ahora comienza a afectar el cuerpo de tal manera que efectivamente reordena las moléculas. Este nivel físico profundo yace más allá de la barrera psicoide de la psique. Esta es una fuerza motora que impulsa la evolución misma. La estructura sigue a la forma.

Con el nivel D se ha alcanzado el nivel de la energía misma. Aquí se encuentra el origen de la cristalización de la energía en materia. Se trata del nivel submolecular y subatómico de la energía y de las formas que la moldean. Tocar este nivel implica un cambio realmente profundo, no cabe duda, un cambio en el nivel de la energía misma y de su organización.

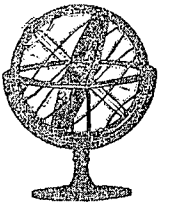
La fórmula presenta un símbolo del sí mismo, pues este no es solo una magnitud estática o una forma constante, sino también un proceso dinámico. Del mismo modo en que los antiguos no veían la imagen de Dios en el hombre como una mera impronta, una suerte de sello estereotipado y carente de vida, sino como una fuerza operante [...]. Las cuatro transformaciones representan un proceso de restauración o rejuvenecimiento que ocurre, por así decirlo, en el interior del sí mismo, algo comparable al ciclo carbono-nitrógeno en el Sol, por el cual un núcleo de carbono captura cuatro protones [...] y los libera al final del ciclo en forma de una partícula alfa. El núcleo de carbono sale incólume de la

reacción, «como el Fénix de sus cenizas». El secreto de la existencia, es decir de la existencia del átomo y sus componentes, bien puede consistir en un proceso constantemente repetido de rejuvenecimiento; y a semejantes suposiciones se llega cuando se trata de explicar la numinosidad de los arquetipos.[32]

Anticipando el próximo capítulo, podemos pensar en el sí mismo como una entidad cósmica que emerge en la vida humana y se renueva finitamente durante sus rotaciones a través de la psique. Probablemente cuenta con los individuos humanos para hacerse consciente de sí mismo, para encarnar en el mundo tridimensional de tiempo y espacio y también para rejuvenecerse y extender su existencia. Subsiste en el universo más allá de la psique. Utiliza nuestras psiques y el mundo material, incluidos nuestros cuerpos, para sus propios fines y continúa después de que envejecemos y morimos. Somos para él un hogar en el que puede emerger y residir, sin embargo, por nuestro orgullo y por la inflación de nuestro yo, nos atribuimos demasiado crédito por su genio y su belleza.

32. *Ibid.*, par. 411.

9
Del tiempo y la eternidad
(Sincronicidad)



Desde que comenzó a explorar el alma humana y a trazar un mapa de su territorio, Jung se sintió fascinado por lo que ocurría en las fronteras de la psique. Tal era su temperamento; le gustaba avanzar más allá de los confines de lo ya conocido. Su primer estudio importante fue una disertación sobre los trances de los médium y los prodigiosos relatos de personajes fallecidos narrados por su joven prima Helene Preiswerk. Se trataba de una investigación psicológica de la relación entre los estados normales y paranormales de la consciencia.[1] Los trabajos posteriores sobre asociación de palabras y la teoría de los complejos estudiaron las fronteras entre las partes conscientes e inconscientes de la psique. Penetrando aún más en el territorio del inconsciente, Jung encontró otra frontera. Esta se hallaba entre los contenidos personales e impersonales del inconsciente, entre el territorio de los complejos y el de las combinaciones de imagen arquetípica e instinto. En sus ulte-

1. A Jung también le interesaba la evidencia de la existencia de fantasmas y *poltergeists*, fenómenos fronterizos sin lugar a dudas. Y luego se dio esa relación particular notada por él entre psique (interna) y objeto (externo) como en el «fenómeno de exteriorización catalítico» que ocurrió en presencia de Freud cuando escucharon un fuerte crujido proveniente de un armario de madera que se encontraba en la biblioteca de su casa. Jung relata esto en *Memories, Dreams, Reflections*, p. 164.

riores investigaciones sobre el sí mismo, encontró un punto de transgresión en la frontera entre psique y no psique. Puesto que el arquetipo *per se* es psicoide y no pertenece estrictamente al lado interno de los confines de la psique, hace de puente entre el mundo interno y el mundo externo rompiendo así la dicotomía sujeto/objeto.

En última instancia, esta curiosidad por los confines llevó a Jung a elaborar una teoría que intenta articular un sistema particular y unificado que abarca tanto la materia como el espíritu y constituye un puente entre el tiempo y la eternidad. Esa es la teoría de la *sincronicidad*. Como una extensión de la teoría del sí mismo hacia la cosmología, la sincronicidad habla del orden profundo y oculto y de la unidad de todo aquello que existe. Esta teoría también revela a Jung el metafísico, una identidad que fue frecuentemente negada por él.

PATRONES EN EL CAOS

Los escasos escritos de Jung sobre sincronicidad exploran el orden significativo en acontecimientos aparentemente aleatorios. Al igual que lo han hecho muchos otros, Jung observa que las imágenes psíquicas y los sucesos objetivos están a veces ordenados en patrones definidos y que esta ordenación ocurre al azar y no en virtud de una cadena causal de sucesos previos. En otras palabras, no existe una razón causal para que aparezca el patrón. Este ocurre por pura casualidad. Surge entonces la pregunta: este acontecimiento casual que produce un determinado patrón o forma característica ¿es completamente aleatorio o posee un significado? Las artes adivinatorias se basan en esta idea de que ciertos eventos casuales tienen significado. Un pájaro vuela sobre el lugar en que se encuentran y el adivino le dice al rey que el momento es oportuno para la batalla. O bien tenemos el caso más complicado del antiguo oráculo chino llamado *I Ching, el libro de las mutaciones*. Este oráculo se consulta lanzando

unas monedas o tallos para determinar un patrón numérico que posteriormente se relaciona con uno de sus sesenta y cuatro hexagramas. Al estudiar ese hexagrama, se puede determinar un patrón de significado en los acontecimientos del presente, así como un patrón emergente que irá tomando forma en el futuro. En esto uno puede encontrar un consejo. Este oráculo está basado en el principio de la sincronicidad. Lo que se postula es que existe un orden significativo que subyace al conjunto formado por el resultado casual obtenido al lanzar las monedas, una cuestión candente y ciertos sucesos en el mundo exterior. Aquellos que han probado el *I Ching* han quedado a menudo sorprendidos por la misteriosa precisión de sus respuestas. ¿Cómo explicar ese orden y esos patrones significativos que no han sido creados por causas conocidas?

En un ámbito aún más cercano a la práctica analítica y a la teoría psicológica de Jung encontramos un fenómeno que él observó con fascinación, a saber, que la compensación psicológica no ocurre solamente en los sueños sino también en ciertos sucesos que no se controlan psicológicamente. A veces la compensación proviene del mundo exterior. Un paciente de Jung soñó una vez con un escarabajo dorado. Mientras discurrían en el consultorio sobre ese símbolo onírico, escucharon un sonido en la ventana y se dieron cuenta de que una versión local suiza del escarabajo (*Cetonia aurate*) trataba de entrar a la habitación.[2] A partir de hechos como este, es posible inferir que la aparición de imágenes arquetípicas en los sueños puede coincidir con otros acontecimientos. Los fenómenos compensatorios cruzan las fronteras comúnmente aceptadas entre sujeto y objeto y se manifiestan en el mundo objetivo. Una vez más, lo que constituía un rompecabezas para Jung era lograr explicar esto en su teoría. Estrictamente hablando, semejantes sucesos no son psicológicos y, sin embargo, tienen una profunda conexión con la

2. Jung, *Collected Works*, vol. 8, pp. 419-519.

vida psicológica. Los arquetipos, concluye Jung, son «transgresores»;[3] es decir que no están limitados al ámbito psíquico. Dada esa cualidad de transgresión, pueden emerger en la consciencia ya sea desde la matriz psíquica o desde el mundo circundante o desde ambos a la vez. Cuando ocurren ambos al mismo tiempo, se habla de un evento sincronístico.

Las referencias al *unus mundus* (el «cosmos unificado») y a la noción (aunque no sea el término exacto) de sincronicidad se encuentran esparcidas a lo largo de la *Obra completa* así como en otros escritos menos formales tales como sus cartas, pero Jung no expresó plenamente su pensamiento sobre este tema hasta muy adentrado en el curso de su propia vida. En 1952, él y el físico ganador del Premio Nobel, Wolfgang Pauli, publicaron conjuntamente *La interpretación de la naturaleza y la psique*, que fue un intento de elucidación de las posibles relaciones entre la naturaleza y la psique. Fue algo significativo el que Jung publicara su ensayo con un científico ganador del Premio Nobel y no con un filósofo, un teólogo o un mitólogo. De toda la obra teórica de Jung, esta pieza sobre la sincronicidad está expuesta a las más burdas distorsiones. Jung quería evitar ser visto como un místico o un chiflado y no cabe duda de que le preocupaba particularmente la presentación de esta parte de su pensamiento ante el público científico moderno. El ensayo de Pauli «The Influence of Archetypal Ideas on the Expression of Scientific Theories of Kepler» («La influencia de las ideas arquetípicas en la expresión de las teorías científicas de Kepler»), investiga los patrones arquetípicos en el pensamiento científico de Kepler y en cierto sentido prepara el camino para la contribución algo más audaz de Jung, el ensayo «Synchronicity: An Acausal Connecting Principle» («Sincronicidad como principio de conexiones acausales»).[4] Este trabajo sobre sincronicidad suma a la teoría psicológica de

3. *Ibid.*, par. 515.

4. Este ensayo se encuentra en *Collected Works*, vol. 8, pp. 419-519.

Jung la noción de que existe un alto grado de conexión entre la psique y el mundo, hasta tal punto que las imágenes psíquicas (que incluyen las semillas de pensamientos científicos abstractos, como los de Kepler) pueden también revelar verdades acerca de la realidad en el espejo reflector de la consciencia humana. La psique no es algo que se despliega solamente en los seres humanos en forma aislada en el cosmos. Existe una dimensión en la cual la psique y el mundo se encuentran en íntima interacción y se reflejan la una al otro. Esa es la tesis de Jung.

DESARROLLAR LA IDEA DE SINCRONICIDAD

En una carta dirigida a Carl Seelig, periodista suizo y autor de una biografía de Albert Einstein, Jung escribe sobre los primeros indicios de la sincronicidad:

> El profesor Einstein fue convidado a cenar en mi casa en varias oportunidades [...]. Eran los días en que comenzaba a desarrollar su primera teoría de la relatividad. Trataba, sin mucho éxito, de instilarnos las bases de su teoría. No siendo matemáticos, nosotros los psiquiatras teníamos dificultad en darle seguimiento a sus argumentos. Aun así, pude entender lo suficiente para quedar fuertemente marcado por él. Fue ante todo la simplicidad y lo directo de su genio como pensador lo que me impresionó poderosamente y tuvo una perdurable influencia en mi propio trabajo intelectual. Fue Einstein el primero en hacerme pensar en una posible relatividad del tiempo al igual que del espacio y en su condicionalidad psíquica. Más de treinta años después, ese estímulo me llevó a relacionarme con el físico, profesor W. Pauli y a elaborar mi tesis sobre sincronicidad.[5]

La teoría de la relatividad de Einstein debió de cautivar la imaginación de Jung aun cuando no hubiese logrado com-

5. Jung, *Letters*, vol. 2, pp. 108-109.

prender los detalles ni la comprobación matemática de la misma. También es interesante resaltar que fueron físicos famosos los que desempeñaron un papel en la formulación de esta teoría tanto al comienzo como al final. Esta asociación con la física moderna le da el contexto adecuado a la teoría de Jung de la sincronicidad.

La relación de Jung con las luminarias de la física moderna es una historia que aún está por ser narrada en su totalidad. Además de Einstein y Pauli, también hubo muchas figuras significativas en el campo de la física moderna que vivieron en Zurich durante la primera mitad del siglo XX y dieron conferencias o enseñaron en el Instituto Politécnico de la Universidad, donde Jung fue profesor en la década de 1930. Zurich era un verdadero semillero de la física moderna durante esa primera mitad del siglo y hubiese sido prácticamente imposible ignorar el estimulante fermento creado por semejantes intelectos. Se estaba fomentando la impresión de que la naturaleza de la realidad física estaba siendo fundamentalmente repensada y, muy tempranamente —tal como indica en su carta sobre Einstein—, Jung comenzó a pensar acerca de las similitudes entre la física moderna y la psicología analítica. El ensayo de Jung sobre sincronicidad fue sin lugar a dudas el resultado de innumerables discusiones con esa gente durante los treinta años o más que precedieron su formulación final y su publicación.

Hay que reconocer que la teoría de los arquetipos y del sí mismo y la teoría de la sincronicidad se combinaron para hilar un mismo tejido de pensamiento. Esta es la visión unificada de Jung a la cual hicimos referencia en la «Introducción» de este libro. Para captar todo el alcance de la teoría del sí mismo, esta debe ser considerada dentro del contexto del pensamiento de Jung sobre la sincronicidad; para comprender su teoría de la sincronicidad uno debe conocer también su teoría de los arquetipos, ya que es una razón por la cual pocos psicólogos han seguido la dirección de Jung hacia la teoría de los arquetipos, ya que se vuelve metapsico-

lógica al punto de la metafísica y son pocos los psicólogos que se sienten cómodos en todas las áreas requeridas para abarcar esta teoría cabal —psicología, física y metafísica—. Es de una extensión intelectual que pocos pensadores modernos pueden igualar. Los académicos son particularmente tímidos a la hora de apartarse de los confines de su especialidad. La teoría de la sincronicidad aporta a la visión del sí mismo que nos presenta Jung una característica de radical trascendencia más allá del campo de la consciencia y de la psique; a la vez que desafía las fronteras comúnmente trazadas para separar los ámbitos de la psicología, la física, la biología, la filosofía y la espiritualidad. Tradicionalmente, se supone que la psicología se ha de limitar a lo que ocurre en la mente humana; pero con su teoría del sí mismo y de la sincronicidad, la psicología analítica de Jung constituye un reto para esta segmentación arbitraria. Cuando en una ocasión sus estudiantes preguntaron a Jung dónde termina el sí mismo y cuáles son sus fronteras, se dice que su respuesta fue que no tiene fin, que es ilimitado. Para comprender lo que quiso decir con esta observación es preciso reconocer que él estaba considerando las implicaciones de la sincronicidad en su teoría del sí mismo.

Jung se sentía comprensiblemente ambivalente con respecto a la presentación de una idea de la magnitud que conlleva la noción de sincronicidad. Siempre precavido y conservador, el suizo Jung, por lo general, trató de apoyar sus tesis sobre una argumentación puramente psicológica, su área de indiscutible experiencia. Sin embargo, con la teoría de la sincronicidad se expuso a la crítica. En este caso la psique misma no podía apoyarlo. No obstante, a la edad de setenta y cinco años debió de considerar que se había ganado el derecho de permitirse este tipo de especulación cosmológica. Estaba listo para pasar a imprenta una de sus más atrevidas nociones, la unidad del sí mismo y del Ser. ¿Acaso esto dista mucho de decir que el sí mismo y Dios son uno? Jung se arriesgó a ser visto como un profeta o, peor aún, como un chiflado.

El ensayo en sí mismo es difícil y está ciertamente plagado por un esfuerzo poco acertado de analizar estadísticamente una investigación llevada a cabo por un colega con parejas casadas. En la revisión de la obra me limitaré a las secciones teóricas. Jung comienza comentando la noción de causalidad y las leyes de probabilidad y al hacerlo observa la tendencia humana universal de proyectar la causalidad. De manera casi inevitable la gente se pregunta: «¿Por qué sucedió?». Uno supone que todo acontecimiento es causado por algo que lo precedió. A menudo existe una relación de ese tipo; sin embargo, ocasionalmente puede que no sea así. En psicología, por ejemplo, es sumamente difícil cerciorarse de la causalidad puesto que nadie puede saber con seguridad qué es lo que causa lo que pensamos, lo que sentimos o lo que hacemos. Existe la motivación consciente y existe la motivación inconsciente que proviene de los contenidos e impulsos psíquicos. Existen numerosas teorías que intentan explicar causalmente la emoción y la conducta, pero nuestras proyecciones nos conducen sin lugar a dudas a encontrar más causalidad en el ámbito de los fenómenos psíquicos de la que realmente existe. También es posible que atribuyamos a los sucesos causas erróneas y averigüemos solo más tarde que nos hemos equivocado.

Podemos saltar directamente a la conclusión de que un hombre golpea a su esposa porque de niño él fue golpeado o porque con frecuencia presenció la escena de su padre golpeando a su madre. Se comporta de tal manera debido a sus experiencias infantiles, o porque sus padres le influenciaron en ese sentido. «Se parece a su padre» o «Eso se debe a su complejo materno» son afirmaciones que hacemos con gran seguridad en nuestra agudeza psicológica. Es probable que esta sea una primera aproximación acertada, pero no cabe duda de que semejante reduccionismo en el análisis no agota la vasta gama de causas y significados posibles. Existe también una causa final, por ejemplo, que conduce a las per-

sonas a hacer algo para alcanzar una meta o para lograr una cierta medida de adaptación a la vida. Podría ser que ese hombre trate de obtener poder y control sobre su esposa, con la intención de lograr mayor dominio sobre su propio futuro. La causalidad psicológica puede llevar hacia atrás en la historia o bien hacia adelante, hacia el futuro. Y luego existen los sucesos casuales, como hallarse en el lugar oportuno en el momento oportuno. Es difícil explicar por qué algunas personas son tan afortunadas o tan desafortunadas y con frecuencia terminamos alabándolas por cosas que no hicieron o culpándolas por cosas que no pudieron evitar. Es casi infinito el espacio para la proyección y la especulación.

Pensamos en términos de causa y efecto porque somos humanos, no porque vivimos en una era científica. En cada período y en cada cultura, los seres humanos han mostrado tener un pensamiento causal, aunque las causas que se atribuyen a los sucesos puedan estar en contradicción con lo que demuestra el conocimiento científico. Hoy en día es probable que se diga que un individuo es un monstruo psicopático porque se abusó gravemente de él cuando era niño, mientras en la Edad Media se consideraba que fue el Diablo quien lo hizo obrar así. Las razones que se exponen son diferentes, pero el pensamiento es el mismo. Jung reconoce que desafiar el pensamiento causal es ir en contra del sentido común, entonces ¿por qué habría de hacerlo? Porque existen sucesos que todas las teorías de la causalidad no pueden esclarecer.

Al cuestionar el razonamiento causa-efecto hasta su última instancia, Jung descubrió que la física moderna resultaba ser una aliada, puesto que había descubierto ciertos sucesos y procesos para los cuales no existen explicaciones causales sino únicamente probabilidades estadísticas. Jung menciona, por ejemplo, la descomposición de los elementos radioactivos. No existe explicación causal de por qué uno u otro núcleo atómico específico se descompone en el momento en que lo hace. Es posible predecir y medir estadísticamente la descomposición de los elementos radioactivos, y la tasa de

descomposición se muestra constante a lo largo del tiempo, pero no se ha encontrado una explicación para saber por qué ocurre en el momento y en la manera en que efectivamente ocurre. Simplemente ocurre. Es una de esas cosas que «suceden así». El descubrimiento de un suceso que no ha sido causado abrió una brecha en el universo causal. No se trata solamente de que la ciencia aún no haya logrado entender cómo funciona la causalidad en este caso, sino más bien de que en principio la regla de la causalidad no resulta procedente. Si existen sucesos que no son creados por una causa que los precede, ¿cómo podemos remontarnos a sus orígenes? ¿Por qué ocurren? ¿Qué es lo que da fe de su acontecer? ¿Se trata de sucesos puramente casuales y accidentales?

Jung reconoce que la probabilidad es un factor importante a la hora de explicar muchos acontecimientos. Pero existe una serie de sucesos aparentemente casuales en los que se observa un patrón que va más allá del cálculo de probabilidades, tales como las series de números u otras coincidencias extraordinarias. Los jugadores viven y ruegan por estas rachas de suerte que no se explican. Jung prefirió mantenerse apartado de esos conceptos altamente intuitivos u ocultos, como pueden ser las afinidades electivas o las correspondencias, que han sido propuestos por algunos filósofos visionarios como Schopenhauer. Prefirió, en cambio, abordar este tema difícil de manera científica, empírica y racional, tal como había hecho muchos años antes al lidiar con el misterio de lo oculto en las experiencias de médium en su tesis doctoral. Jung estaba profundamente comprometido con una aproximación científica al conocimiento.

Resulta tentador, sin embargo, leer el ensayo de Jung sobre sincronicidad en términos más biográficos. Al referirse a la individuación en la segunda mitad de la vida, Jung sostiene que la gente (al menos en el mundo occidental) debería tratar de acercar la consciencia racional del yo al inconsciente colectivo no racional sin sacrificar la posición racional del yo al hacer ese contacto. Jung creía también que la tarea psi-

cológica fundamental en la segunda mitad de la vida es la de formular una *Weltanschauung* o visión del mundo, es decir, una filosofía personal de la vida. Esto debería incluir elementos tanto racionales como irracionales. En el ensayo sobre sincronicidad podemos observar a Jung utilizando su yo científico racional occidental para explorar el mundo de la magia y de los raros e inexplicables fenómenos que ocurren en el inconsciente colectivo. Está tratando de formular un símbolo, en la forma de un concepto, que pueda mantener unidos estos dos reinos en una lucha de opuestos. Si bien las cuestiones que aborda son similares a aquellas que plantean la religión y la filosofía, Jung está tratando de aportar su método científico racional y su propia visión del mundo a la observación de fenómenos cuya naturaleza mística, religiosa y casi mágica suele excluirlos de toda discusión científica. Por motivos muy personales, pero también para nuestra cultura científica como un todo, trata de crear un vínculo entre los dos focos culturales dominantes en Occidente, la ciencia y la religión. Intenta mantener esta tensión sin favorecer de manera unilateral a ninguno de los dos elementos. Su teoría de la sincronicidad es el símbolo que intentará contener este par de opuestos. Es esta la pieza personal de este ensayo.

Jung se sintió fascinado por los experimentos sobre percepción extrasensorial (PES) llevados a cabo por J. B. Rhine en la Universidad de Duke. Lo que le impresionó fue que, haciendo uso de la teoría de la probabilidad, estos experimentos demostraban que la PES no puede ser explicada causalmente. Se comprobaba que los humanos pueden cruzar las barreras aparentemente absolutas que nos limitan a un solo *continuum* espacio-tiempo. Esto le recordó a Jung la teoría de la relatividad de Einstein y también ciertos sueños que había notado en los que se presenciaban acontecimientos ya sea durante o antes de que ocurrieran en la realidad del mundo objetivo. Los experimentos de Rhine proporcionaban una nueva evidencia empírica para aquello que Jung ya había inferido, a saber, que la psique no está limitada de manera absoluta por las fronteras

del tiempo y el espacio. La causalidad, que abarca un *continuum* de tiempo y espacio absolutamente sellado, no puede explicar esos eventos. Jung señala que en los experimentos sobre PES de Rhine no se transmite ninguna energía; solo se produce una «coincidencia» en el tiempo de un pensamiento y un suceso. Se da la vuelta a una carta en una habitación, aparece una imagen en la psique de una persona en otra habitación, y estas coinciden con una frecuencia mayor a lo que prevé el cálculo de probabilidades. Jung utiliza el término «sincronicidad» impreso por primera vez en este ensayo: «No puede ser cuestión de causa y efecto, sino de un suceder al mismo tiempo, una suerte de simultaneidad. Debido a esta cualidad de simultaneidad, he escogido el término "sincronicidad" para nombrar un factor hipotético de rango equivalente a la causalidad como principio de explicación».[6]

SINCRONICIDAD Y TEORÍA DE LOS ARQUETIPOS

En 1954, dos años después de la aparición del ensayo sobre sincronicidad, Jung publicó una versión revisada de su decisivo ensayo «On the Nature of the Psyche». En un importante suplemento, vincula la teoría de los arquetipos con el principio de la sincronicidad. Esto es importante porque junta esas dos piezas de su pensamiento y le da cuerpo a un postulado teórico unificado. Jung utiliza el término «psiquē objetiva» para expresar el punto de vista de que el inconsciente es un reino de «objetos» (complejos e imágenes arquetípicas) así como el mundo circundante es un reino de personas y cosas. Estos objetos internos causan un efecto en la consciencia de la misma manera en que lo hacen los objetos externos. No forman parte del yo pero afectan al yo y este debe relacionarse y adaptarse a ellos. Los pensamientos, por ejemplo, se nos ocurren, «caen» en nuestra consciencia

6. *Op. cit.*, par. 840.

(en alemán, *Einfall* significa literalmente algo que «cae en» la consciencia, pero también significa «inspiración»). Para Jung, las intuiciones y pensamientos que hacen su aparición desde el inconsciente y que no son el producto de un esfuerzo deliberado de pensar, son objetos internos, trozos de inconsciente que ocasionalmente aterrizan en la superficie del yo. (Jung a veces decía que los pensamientos son como pájaros: vienen, anidan en los árboles de la consciencia por un tiempo y luego vuelan y se alejan. Se olvidan y desaparecen.) Cuanto más a fondo se penetra en la psique objetiva, más objetiva se vuelve porque está cada vez menos relacionada con la subjetividad del yo: «Es, a la vez, absoluta subjetividad y verdad universal, porque en principio es posible demostrar que está presente en todas partes, algo que sin lugar a dudas no se puede decir de los contenidos conscientes de naturaleza personal. Lo elusivo, caprichoso, impreciso y único que la mente del lego siempre asocia con la idea de psique se aplica solo a la consciencia y no al inconsciente absoluto».[7] A diferencia de la consciencia, el inconsciente es regular, predecible y colectivo. «Las unidades que se pueden definir cualitativamente más que cuantitativamente con las cuales opera el inconsciente, en otras palabras, los arquetipos, poseen una naturaleza *que no puede ser calificada con certeza como psíquica*».[8] (La cursiva es de Jung.)

En capítulos anteriores señalé que los arquetipos han de ser considerados como psicoides más que puramente psíquicos. En este pasaje Jung lo afirma explícitamente: «Aun cuando consideraciones de índole puramente psicológica me han llevado a dudar de la naturaleza exclusivamente psíquica de los arquetipos, la psicología misma también se ve obligada a revisar sus postulados "solo psíquicos" a la luz de los hallazgos de la física [...]. La identidad relativa o parcial entre la psique y el *continuum* físico es algo que reviste una gran im-

7. *Ibid.*, par. 439.
8. *Ibid.*

portancia teórica, porque trae consigo una tremenda simplificación al tender un puente sobre la aparente inconmensurabilidad entre el mundo físico y el mundo psíquico, no de una manera concreta, claro está, pero desde el lado de lo físico mediante ecuaciones matemáticas y desde el lado psicológico por medio de postulados empíricamente derivados —que son los arquetipos— cuyo contenido, de haberlo, no puede ser representado en la mente».[9] En otras palabras, Jung observa grandes áreas de identidad entre los patrones más profundos de la psique (las imágenes arquetípicas) y los procesos y patrones que se evidencian en el mundo material y que son estudiados por la física. Entonces, irónicamente, resulta que la *participation mystique* de la primera etapa, la psicología primitiva, a final de cuentas no está tan alejada de la realidad. La psique, definida por Jung como todos aquellos contenidos o percepciones que tienen en principio la capacidad de hacerse conscientes y de ser afectados por la voluntad, incluye la consciencia del yo, los complejos, las imágenes arquetípicas y las representaciones de los instintos. Pero arquetipo e instinto por sí mismos dejan de ser psíquicos. Estos yacen sobre un *continuum* junto con el mundo físico que, en sus profundidades (según las exploraciones de la física moderna) es tan misterioso y tan «espiritual» como la psique. Ambos se disuelven en pura energía. Este punto es importante porque sugiere una forma de concebir cómo se relaciona la psique con el soma y con el mundo físico. Los dos reinos, el de la psique y el de la materia, pueden ser conectados por ecuaciones matemáticas y por «postulados deducidos empíricamente: los arquetipos».[10] Ni el cuerpo material ni la psique derivan el uno del otro. Son dos realidades paralelas que están relacionadas y coordinadas sincronísticamente.

9. *Ibid.*, par. 440.
10. *Ibid.*

La relación de la mente con la materia fue una fuente inagotable de interés e intriga para Jung. Le parecía muy curioso, por ejemplo, que sobre la base del mero pensamiento matemático se pudiese tender un puente que resistiera los rigores de la naturaleza y del tráfico humano. Las matemáticas son un puro producto de la mente y no aparecen en ningún lugar del mundo natural, sin embargo, hay personas que pueden permanecer sentadas en sus estudios y generar ecuaciones que podrán predecir y capturar con gran meticulosidad objetos y sucesos físicos. A Jung le causaba gran impresión el hecho de que un producto puramente psíquico (una fórmula matemática) pudiese mantener tan extraordinaria relación con el mundo material. Por otro lado, Jung postula que los arquetipos también sirven como vínculos directos entre la psique y el mundo material: «Solo cuando se llega a la explicación de los fenómenos psíquicos con un grado mínimo de claridad nos vemos obligados a suponer que los arquetipos deben tener un aspecto que no es psíquico. Los fundamentos para semejante deducción son suministrados por los fenómenos de sincronicidad que se asocian con la actividad de los operadores inconscientes y han sido hasta ahora considerados, o repudiados, como "telepatía", etc.».[11] Jung suele ser muy cauteloso a la hora de adscribirle causalidad a los arquetipos en relación a fenómenos de sincronicidad (si no recaería en un modelo de causalidad, en el cual los arquetipos serían las causas de los sucesos sincronísticos), pero en este pasaje sí parece conectarlos con los «operadores» que organizan la sincronicidad.

La sincronicidad se define como una coincidencia significativa entre sucesos psíquicos y materiales. El sueño de un avión que se estrella se refleja al día siguiente en un informe radial. No existe conexión causal entre el sueño y el accidente

11. *Ibid.*

aéreo. Jung plantea que dichas coincidencias reposan en unos organizadores que generan imágenes psíquicas por un lado y sucesos materiales por otro lado. Ambos ocurren aproximadamente al mismo tiempo y el vínculo entre ellos no es causal. Adelantándose a sus críticos, Jung escribe: «El escepticismo debería limitarse al nivel de teorías incorrectas y no a los hechos que existen por derecho propio. Ningún observador imparcial puede negar esos hechos. La resistencia al reconocimiento de tales hechos se basa principalmente en la repugnancia que siente la gente ante una facultad supuestamente sobrenatural que se le atribuye a la psique, como la "clarividencia". Los aspectos tan diversos y confusos de estos fenómenos, hasta donde puedo ver por el momento, son totalmente explicables según el postulado de un *continuum* espacio-tiempo psíquicamente relativo. En cuanto un contenido psíquico cruza el umbral de la consciencia, desaparecen los fenómenos sincronísticos marginales, el tiempo y el espacio recobran su acostumbrado predominio y la consciencia queda nuevamente aislada en su subjetividad».[12]

Los fenómenos de sincronicidad suelen aparecer cuando la psique está operando en un nivel menos consciente, como en el sueño o la meditación. El estado de ensoñación es ideal. En el momento en que uno se percata de lo que sucede y se concentra en el evento de sincronicidad, las categorías de tiempo y espacio recobran su predominio. Jung llegó a la conclusión de que los sujetos de los experimentos de Rhine debieron de amortiguar su nivel de consciencia a medida que se interesaban más y se involucraban con el proyecto. De haber intentado hacer uso de su yo racional para calcular probabilidades, sus resultados de PES habrían caído, porque en cuanto la función cognitiva asume el control, se cierra la puerta para los fenómenos de sincronicidad. Asimismo, Jung señala que la sincronicidad parece depender en gran medida

12. *Ibid.*

de la presencia de la afectividad, es decir, la sensibilidad a los estímulos emocionales.

En sus escritos Jung propone una definición amplia y una más restringida de la sincronicidad. La definición restringida es «el suceder simultáneo de un cierto estado psíquico y uno o más sucesos externos que aparecen como paralelos significativos al estado subjetivo momentáneo».[13] Al decir «simultáneo» quiere decir un acontecer que se produce más o menos dentro del mismo marco temporal, de horas o días, pero no necesariamente en el mismo momento exacto. Simplemente ocurre un «concurrir en el tiempo» de dos eventos, uno psíquico y el otro material. Por el lado de lo psíquico, puede ser una imagen de sueño, un pensamiento o una intuición. (Esta misteriosa correlación entre la psique y el mundo de los objetos constituye la definición más restringida de la sincronicidad. Más adelante en este ensayo se dará una definición más general.)

Con frecuencia la sincronicidad ocurre, como se señaló anteriormente, cuando una persona se encuentra psíquicamente en un estado de *abaissement du niveau mental* (un nivel más bajo de consciencia, una disminución del estado de alerta del consciente), cuando el nivel de consciencia ha alcanzado lo que hoy en día se denomina estado o ritmo alfa. Esto significa que el inconsciente está más energetizado que la consciencia y que los complejos y arquetipos pasan a un estado más activo y pueden traspasar el umbral hacia la consciencia. Es posible que este material psíquico corresponda a algún dato objetivo que se encuentra fuera de la psique.

CONOCIMIENTO ABSOLUTO

Un salto intuitivo que Jung realiza basándose en la abundante y corroborativa evidencia obtenida en su propia expe-

13. *Ibid.*, par. 850.

riencia consiste en afirmar que el inconsciente posee lo que él llama un conocimiento *a priori*: «¿Cómo puede un evento remoto en el tiempo y en el espacio producir una imagen psíquica correspondiente cuando la transmisión de energía necesaria para ello es impensable? Por incomprensible que esto pueda parecer, nos vemos finalmente obligados a postular que en el inconsciente existe algo así como un conocimiento *a priori* o una "inmediatez" de eventos que carece de una base causal».[14] Esto abriría la posibilidad de reconocer que intuitivamente somos capaces de saber cosas que no podemos saber por la vía racional. Una intuición profunda puede suministrar un conocimiento que es realmente verdadero y no pura especulación, adivinación o fantasía. Para Jung, el inconsciente desafía las categorías kantianas del conocimiento y supera a la consciencia en cuanto a los límites de lo que es posible conocer. En otras palabras, en el inconsciente sabemos muchas cosas que no sabemos que sabemos. Estas cosas podrían ser llamadas pensamientos no pensados o conocimiento *a priori*. Es esta noción la que conduce a Jung hasta los límites más remotos de sus especulaciones sobre la unidad de la psique y el mundo. Si conocemos cosas que están más allá de nuestra posibilidad consciente de saber, es que también existe en nosotros un conocedor desconocido, un aspecto de la psique que trasciende las categorías de tiempo y espacio y que está simultáneamente presente aquí y allá, ahora y entonces. Este sería el sí mismo.

Los junguianos a veces comentan que en el inconsciente no hay secretos: todos lo saben todo. Esta es una manera de hablar de ese nivel de la realidad psíquica. Aun dejando a un lado por un momento a aquellas personas que están dotadas de una extraordinaria intuición —como algunos médicos intuitivos que han dado muestras de una extraordinaria precisión en sus diagnósticos de personas que jamás han conocido o siquiera visto— son muchas las personas que han tenido

14. *Ibid.*

la experiencia de soñar con otras personas que les dan una información a la cual no tienen acceso conscientemente. Claro está que probablemente no sepan cuán certero es el sueño. También sucede que soñamos los sueños de otro. A veces otra persona sueña con nuestra propia realidad. Como analista que escucha muchos sueños transferenciales, he podido verificar que algunos (no todos, por supuesto) son de una precisión que va más allá de lo que el paciente conscientemente puede saber de mí. En una ocasión, el sueño de una paciente me informó de algo sobre mí mismo que yo en ese momento desconocía conscientemente. La paciente soñó que yo estaba agotado y necesitaba un descanso. Yo no me había percatado de ello hasta que me tomé el tiempo de reflexionar y, cuando al poco tiempo desarrollé los síntomas de una gripe, me di cuenta de que el inconsciente de mi paciente había captado mi condición física con mayor precisión de la que yo mismo era capaz de registrar desde mi consciencia. Uno podría comparar a este conocedor inconsciente en la gente con el Ojo de Dios, una noción que utilizaban las monjas tiempo atrás para asustar a los alumnos cuando querían inducir una conducta de estricta obediencia a las enseñanzas de la Iglesia. No es solamente lo que uno hace sino también lo que uno piensa —de hecho es lo que uno *es*— lo que Dios ve y tiene en cuenta. Esta sería una versión proyectiva de la misma idea de que en el inconsciente existe algún tipo de conocimiento absoluto.

Para llevar aún más allá esta idea de que existe un conocimiento *a priori*, Jung toma en consideración el significado psicológico de los números. ¿Qué son? Supongamos que «se define el número psicológicamente como un arquetipo del orden que se ha hecho consciente».[15] Existen, claro está, visiones antiguas que postulan que las estructuras cósmicas del ser se basan en los números y en las relaciones de los números entre sí. Las doctrinas pitagóricas son un ejemplo de enseñan-

15. *Ibid.*, par. 870.

za de esos postulados. Jung adopta una posición similar, solo que lo hace con nociones más modernas de las matemáticas como estructuras fundamentales de la psique y del mundo. Cuando esas estructuras básicas del ser adquieren imagen en la psique, se presentan típicamente como círculos (mandalas) y cuadrados (cuaternarios) a los cuales se asocian los números uno y cuatro. El movimiento del uno (el comienzo), a través de los números subsiguientes dos y tres, hasta el número cuatro (acabado, totalidad) simboliza un pasar de la unidad primaria (aún potencial) a un estado de totalidad real. Los números simbolizan la estructura de la individuación en la psique y también simbolizan la creación de orden en el mundo no psíquico. De esta manera, el conocimiento humano de los números se convierte en conocimiento de la estructura cósmica. En la medida en que la gente posee un conocimiento *a priori* de los números, en virtud de sus facultades cognitivas y de su inteligencia, también posee un conocimiento *a priori* del cosmos. (Es interesante notar que los antiguos griegos como Empédocles creían que los dioses pensaban en términos matemáticos y que los humanos que fueran genios de las matemáticas eran como dioses. Con esta convicción, Empédocles se lanzó desde la cima del Etna al cráter activo del volcán.)

Si bien el número representa el arquetipo del orden que se ha hecho consciente, esto no responde a la pregunta *¿qué* es responsable en última instancia de este estado de orden? ¿Qué subyace al número y a las imágenes de orden? ¿Qué es el arquetipo del orden *per se*? Debe existir una fuerza dinámica que opera entre bastidores y crea el orden que aparece en los fenómenos de sincronicidad revelándose en el número y en la imagen. Jung se está abriendo paso hacia una nueva cosmología, una declaración sobre el principio de orden no solo para la psique sino también para el mundo. Se trata de una declaración que no ha de ser principalmente mitológica en el sentido religioso o imaginal, sino más bien basada en la visión científica del mundo en los tiempos modernos. Esto lo conduce a la definición más amplia de la sincronicidad.

Hacia el final del ensayo, Jung introduce la idea con muy largo alcance de incluir la sincronicidad —junto con el espacio, el tiempo y la causalidad— en un paradigma que pueda ofrecer una descripción completa de la realidad según la experimentan los humanos y la miden los científicos. En cierto sentido, lo que hace Jung aquí es insertar la psique dentro de la descripción total de la realidad al decir que «la coincidencia significativa de un evento psíquico y un suceso objetivo»[16] debe ser tomada en consideración. Esto añade el elemento del sentido o significado, al paradigma científico que, de otro modo, seguía sin ninguna referencia a la consciencia humana o al valor del significado. Jung está proponiendo que una descripción completa de la realidad debe incluir la presencia de la psique humana —el observador— y el elemento del sentido.

Ya hemos tenido la oportunidad en capítulos anteriores de notar la tremenda importancia que le asignaba Jung a la consciencia humana. De hecho, consideraba que el sentido mismo de la vida humana en este planeta está vinculado a nuestra capacidad de hacer consciencia, de agregarle al mundo una consciencia que a modo de espejo refleja las cosas y los significados, pues de no ser así estos se perpetuarían durante eones de tiempo sin ser vistos, ni pensados, ni reconocidos. Para Jung, el ascenso en la consciencia de patrones e imágenes provenientes de las profundidades del inconsciente colectivo psicoide le da su propósito en el universo a la humanidad, puesto que solo nosotros (hasta donde sabemos) somos capaces de realizar esos patrones y darle expresión a aquello que realizamos. Para decirlo de otra manera, Dios nos necesita para ser contenido en consciencia. Los humanos estamos en la posición de percatarnos de que el cosmos posee un principio de orden. Podemos observar y re-

16. *Ibid.*, par. 850.

gistrar el sentido que allí se encuentra. Pero Jung también desea profundamente enfatizar que no está simplemente tratando de filosofar especulativamente. Eso sería tradicional y pasado de moda y pertenecería a un nivel de consciencia premoderno. Él se está esforzando por alcanzar la quinta etapa e incluso la sexta etapa de la consciencia (véase el capítulo 8) de modo que está procediendo empírica y científicamente. La sincronicidad no es principalmente un punto de vista filosófico, argumenta Jung, sino un concepto basado en observaciones y hechos empíricos. Puede ser comprobada en laboratorio.[17] Solamente una cosmología de este tipo resultará aceptable en el mundo contemporáneo. La nostalgia por los sistemas de creencias tradicionales aún se encuentra en muchos rincones del mundo de hoy, pero para el presente y el futuro, para los niveles más altos de consciencia, el paradigma no puede ser mitológico. Debe ser científico.

Como fundamento para una nueva visión del mundo, el concepto de sincronicidad y sus implicaciones funcionan porque son suficientemente fáciles de entender intuitivamente y de incorporar a nuestra vida cotidiana. Todos nos percatamos de que ocurren cosas afortunadas y de otros días que corren sin suerte en los que nada parece salir bien. Existen grupos de sucesos que se relacionan entre sí por su significado y sus imágenes pero que carecen de una conexión causal, y estos pueden ser experimentados y verificados por todos y cada uno de nosotros. Pero, tomar seriamente este concepto como principio científico no resulta para nada fácil. Es revolucionario. Para comenzar, requiere de una nueva manera de pensar sobre la naturaleza y sobre la historia. Si hemos de encontrar sentido en los sucesos históricos, por ejemplo, eso implica que el subyacente arquetipo del orden está ordenando la historia de tal manera que se pueda producir un avance ulterior de la consciencia. Esto no quiere decir progreso tal como a los humanos les gustaría concebir,

17. *Ibid.*, par. 960.

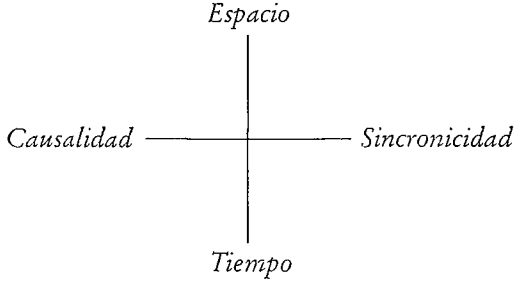
sino un avance en la comprensión de la realidad. La comprensión puede llegar a ser un reconocimiento del lado terrible de la realidad a la vez que de su belleza y su gloria.

Con esa noción rectora, Jung escribió *Aion*. La historia religiosa y cultural de Occidente durante los últimos dos mil años puede ser vista como el patrón de una consciencia que se despliega, la consciencia de una estructura arquetípica subyacente. No hay accidentes en los meandros y vicisitudes del proceso histórico. Este tiene una dirección y produce una imagen específica que tiene que ser reflejada y reflexionada en la consciencia humana. Esta imagen tiene un lado luminoso y un lado oscuro. Ese mismo modo de reflexión puede ser aplicado a la historia de vida de un individuo al igual que a la historia colectiva y no cabe duda de que ambas pueden (y deberían) ser vistas en relación una con otra y ser unidas de manera significativa. Cada uno de nosotros es portador de un pedazo de consciencia que el momento necesita para el avance de la consciencia de los motivos subyacentes que se despliegan a lo largo de la historia. Los sueños individuales de naturaleza arquetípica, por ejemplo, pueden estar al servicio del momento histórico al compensar la actitud unilateral de la cultura y no solamente la de la consciencia del individuo. En este sentido, el individuo es un «cocreador» de la reflexión de la realidad revelada por la historia como un todo.

Son agigantados los pasos que la mente ha de dar para pensar la cultura y la historia en términos que incluyan la sincronicidad, en particular para los occidentales rígidamente racionalistas y comprometidos con el principio de causalidad. La Era de la Ilustración nos dejó un legado fáctico despojado de significado. El cosmos y la historia, se supone, están dispuestos por el azar y por las leyes causales que gobiernan la materia. Jung reconoce el desafío. Al fin y al cabo él mismo estaba profundamente arraigado en la visión científica del mundo occidental. «La idea de la sincronicidad con su inherente cualidad de sentido produce una representa-

ción del mundo tan irrepresentable que resulta totalmente desconcertante. Sin embargo, la ventaja de agregar este concepto es que hace posible una visión que incluye un factor psicoide en nuestra descripción y conocimiento de la naturaleza —es decir, un sentido o "equivalencia" *a priori*».[18] Jung presenta un diagrama que fue elaborado conjuntamente por él y el físico Wolfgang Pauli.

En el eje vertical está el *continuum* espacio-tiempo y en el eje horizontal está el *continuum* entre causalidad y sincronicidad. Con esto se estipula que la descripción más completa de la realidad incluye la comprensión de un fenómeno mediante la toma en consideración de cuatro factores: dónde y cuándo ocurrió el suceso (*continuum* espacio-tiempo), qué llevó a que sucediera y qué significa (*continuum* causalidad-sincronicidad). En la medida en que se pueda responder a estas preguntas, el suceso será comprendido en su totalidad. Puede haber un debate en cualquiera de estos puntos; sin duda en la cuestión del significado de un suceso serán



inevitables grandes diferencias y disputas. Se generan interpretaciones sin fin, en particular cuando se refieren a sucesos tan significativos como la explosión de la primera bomba atómica, por ejemplo, por no mencionar sucesos mucho más personales como el nacimiento o la muerte de alguien en una familia. Aquí hay cabida para opiniones ampliamente diver-

18. *Ibid.*, par. 962.

gentes. Por supuesto, también existe una gran variedad de opiniones sobre la causalidad. El argumento de Jung es que la respuesta a la pregunta sobre el significado exige más que la simple descripción de la secuencia causal de sucesos que condujo al suceso en cuestión. Según él, es necesario tomar en cuenta la sincronicidad al abordar la cuestión del significado. Por el lado psicológico y psicoide, debemos investigar los patrones arquetípicos que se evidencian en la constelación de una situación, porque estos proveerán los parámetros necesarios para abordar la cuestión de la sincronicidad y del profundo significado estructural. Con respecto al aparecer de la bomba atómica en el escenario histórico mundial, por ejemplo, la exploración del significado habría de incluir el factor constelizante de la Segunda Guerra Mundial y la polarización de opuestos generada tan violentamente por la guerra. También habrían de incluirse en el análisis los sueños que la humanidad contemporánea ha tenido con la bomba atómica. ¿Qué le añade la bomba atómica a la actitud unilateral de la consciencia humana en cuanto a las estructuras del Ser?

Para poder traer a colación la teoría de los arquetipos y ponerla en relación con los sucesos sincronísticos que transgreden las fronteras del mundo psíquico, Jung se vio forzado a extender su noción de la naturaleza no psíquica del arquetipo. Por un lado, el arquetipo es psíquico y psicológico, puesto que se experimenta dentro de la psique en forma de imágenes e ideas. Por otro lado, es imposible de representar en sí mismo y su esencia yace fuera de la psique. En este ensayo sobre sincronicidad, Jung introduce la idea de la *transgresividad* del arquetipo. «A pesar de que se asocian a los procesos causales, o son "llevados" por ellos, los arquetipos incesantemente desbordan su marco de referencia, una infracción a la que yo daría el nombre de "transgresividad", porque los arquetipos no se encuentran exclusivamente en la esfera de la psique y pueden igualmente ocurrir en circunstancias que no son psíquicas (equivalencia de un proceso ma-

terial y uno psíquico)».[19] El arquetipo transgrede tanto las barreras de la psique como las de la causalidad, a pesar de que es «llevado» por ambas. Jung plantea que la transgresividad significa que los patrones que ocurren en la psique están relacionados con patrones y sucesos que se encuentran fuera de la psique. La característica común a ambos es el arquetipo. En el caso de la bomba atómica, el arquetipo del *sí mismo* se revela en la historia dentro y fuera de la psique mediante el suceso de su explosión, en y a través del contexto histórico mundial en el cual apareció y en los millones (una suposición personal, aunque ha habido investigaciones sobre esto) de sueños en los que ha aparecido la bomba.

La idea de la transgresividad del arquetipo apunta en dos direcciones. Primero, como he venido argumentando, afirma que existe un significado objetivo subyacente en las coincidencias entre lo psíquico y lo material que intuitivamente reconocemos como significativas. Por otra parte, esta idea crea la posibilidad de que haya significado donde no lo encontramos de forma intuitiva, cuando por ejemplo ocurren accidentes que nos impresionan y parecen ser el puro producto del azar. En ambos casos, este tipo de significado va más allá de la cadena lineal de la causalidad, la transgrede. ¿Acaso nuestro nacimiento en el seno de una determinada familia se debe solo al azar y a la casualidad, o puede haber también en ello un significado? O supongamos que la psique está organizada y estructurada no solo causalmente, como lo postula la psicología del desarrollo, sino también sincronísticamente. Esto significaría que el desarrollo de la personalidad se produce tanto por momentos de coincidencia significativa (sincronicidad) como por una secuencia de etapas epigenéticamente preestablecidas. Esto implicaría también que los grupos de instintos y los arquetipos se unen y se activan tanto causalmente como sincronísticamente (significativamente). Un instinto como la sexualidad, por ejemplo,

19. *Ibid.*, par. 964.

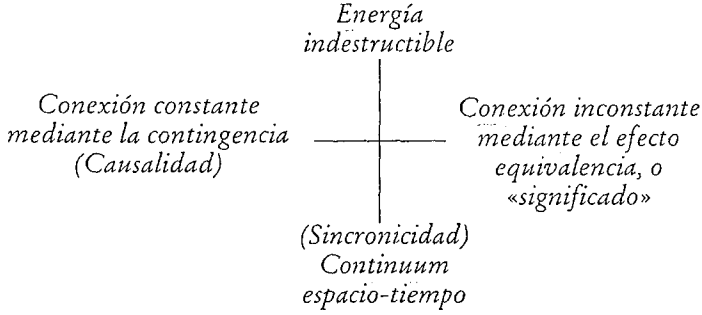
puede activarse no solamente debido a una cadena causal de eventos secuenciales (factores genéticos, fijaciones psicológicas o experiencias tempranas en la infancia), sino también porque se produce la constelación de un campo arquetípico en un momento particular y un encuentro casual con una persona se convierte en una relación que dura toda una vida. En ese momento, algo del mundo psicoide se hace visible y consciente (la *Sicigia*, la pareja de almas gemelas). La constelación de la imagen del arquetipo no crea el suceso, pero la correspondencia entre la preparación psicológica interna (que puede ser totalmente inconsciente en el momento) y la aparición externa de una persona, inexplicable e impredecible, es sincronística. Por qué ocurren semejantes conexiones parece ser un misterio si pensamos solamente en la causalidad, pero si se introduce el factor de la sincronicidad y la dimensión del significado, nos podemos acercar a una respuesta más completa y más satisfactoria. Esta coincidencia de necesidad y oportunidad, o de deseo y satisfacción, sería imposible en un universo aleatorio, o cuando menos sería estadísticamente improbable. Esos misterios inolvidables que se incorporan en los sucesos sincronísticos transforman a las personas. Sus vidas adquieren un nuevo rumbo y la contemplación de lo que está detrás de los eventos sincronísticos lleva a la consciencia hacia los niveles más profundos, y tal vez esenciales, de la realidad. Cuando se da la constelación de un campo arquetípico y, sincronísticamente, el patrón emerge en la psique y en el mundo objetivo no psíquico, uno vive la experiencia de estar en tao. Lo que se hace entonces asequible para la consciencia es la más profunda visión de la esencia de lo real que como seres humanos somos capaces de lograr. La caída en el mundo arquetípico de los sucesos sincronísticos se vive como un estar en la voluntad de Dios.

El ensayo sobre sincronicidad comienza y se focaliza fundamentalmente en lo que Jung llama la «definición restringida» de la sincronicidad, es decir, la coincidencia significativa de un evento psíquico, como un sueño o un pensamiento, y de un suceso en el mundo no psíquico. Sin embargo, Jung también toma en consideración la definición más amplia. Esta tiene que ver con la ordenación acausal en el mundo sin una referencia específica a la psique humana. Se trata de una «concepción más amplia de la sincronicidad como "una ordenación acausal"»[20] en el mundo. Esta se convierte en el enunciado cosmológico de Jung. La sincronicidad o la «ordenación acausal» es un principio que subyace a las leyes cósmicas. «En esta categoría se encuentran todos los "actos de creación", los factores *a priori* como las propiedades de los números naturales, las discontinuidades de la física moderna, etcétera. Por consiguiente, tendríamos que incluir dentro del alcance de nuestro concepto expandido los fenómenos constantes y reproducibles experimentalmente, aunque esto no parezca estar de acuerdo con la naturaleza de los fenómenos incluidos en la definición restringida de la sincronicidad».[21] Desde el punto de vista del principio general de la sincronicidad, nuestra experiencia humana de ordenación acausal, mediada por el factor psicoide y la transgresividad del arquetipo, es un caso especial dentro una ordenación mucho más amplia en el universo.

Con este cuadro cosmológico le doy el toque final al mapa del alma trazado por Jung. Sus exploraciones de la psique y sus confines lo llevaron hasta un territorio que suele ser ocupado por los cosmólogos, los filósofos y los teólogos. Sin embargo, el mapa que trazó Jung debe ser ubicado dentro del contexto de esta perspectiva más amplia puesto que

20. *Ibid.*, par. 965.
21. *Ibid.*

es lo que da mayor alcance a su visión unificada. Nos enseña que los humanos tenemos un papel especial que desempeñar en el universo. Nuestra consciencia es capaz de reflejar el cosmos al traerlo dentro del espejo de la consciencia. Podemos llegar a percatarnos de que vivimos en un universo que puede describirse haciendo uso de cuatro principios: energía indestructible, *continuum* espacio-tiempo, causalidad y sincronicidad. Jung propone el siguiente diagrama de esta relación:



La psique humana y nuestra psicología personal participan profundamente en el orden de este universo a través del nivel psicoide del inconsciente. Por medio del proceso de psiquización, ciertos patrones de orden en el universo se van haciendo disponibles para la consciencia y, eventualmente, estos pueden ser comprendidos e integrados. Cada individuo puede ser testigo del Creador y de la creación desde dentro, por así decirlo, al prestarle atención a la imagen y a la sincronicidad. Porque el arquetipo no es únicamente el patrón de la psique sino que también refleja la estructura básica del universo. «Tal como es arriba, así es abajo», decían los antiguos sabios. «Tal como es dentro, así es fuera», responde el moderno explorador del alma, Carl Gustav Jung.

Glosario

anima Las imágenes arquetípicas de lo eterno femenino en el inconsciente de un hombre, que forman un vínculo entre la consciencia del yo y el inconsciente colectivo abriendo potencialmente una vía hacia el sí mismo.

animus Las imágenes arquetípicas de lo eterno masculino en el inconsciente de una mujer, que forman un vínculo entre la consciencia del yo y el inconsciente colectivo abriendo potencialmente una vía hacia el sí mismo.

arquetipo Un patrón potencial innato de imaginación, pensamiento o conducta que puede encontrarse entre los seres humanos de todos los tiempos y lugares.

compensación El proceso dinámico autorregulador mediante el cual la consciencia del yo y el inconsciente buscan el equilibrio homeostático, proceso que también fomenta la individuación y el movimiento progresivo hacia la totalidad.

complejo Un contenido autónomo con tonalidad emocional perteneciente al inconsciente personal, que usualmente se forma mediante un trauma o daño psíquico.

consciencia del yo La porción de la psique conformada por pensamientos, recuerdos y sentimientos de fácil acceso y cuyo centro es el yo.

extraversión Una actitud habitual de la consciencia que prefiere orientar la energía hacia los objetos externos.

función trascendente El vínculo psíquico creado entre la consciencia del yo y el inconsciente como resultado de la práctica de la interpretación de sueños y de la imaginación activa. Es esencial para la individuación durante la segunda mitad de la vida.

imagen arquetípica Un patrón arquetípico, mental o de conducta, que es común a toda la especie humana. Las imágenes arquetípicas se encuentran en los sueños de los individuos y en el material cultural como los mitos, los cuentos de hadas y los símbolos religiosos.

imago La representación psíquica o imagen de un objeto, como puede ser uno de los padres, que no ha de ser confundida con el objeto real.

inconsciente La porción de la psique que yace fuera del campo de la consciencia. Los contenidos del inconsciente están conformados por recuerdos reprimidos y por un material, como pensamientos, imágenes y emociones, que nunca ha sido consciente. El inconsciente se divide en el **inconsciente personal**, que contiene los complejos, y el **inconsciente colectivo**, que alberga las imágenes arquetípicas y los grupos de instintos.

individuación El proceso de desarrollo psíquico que conduce hacia la consciencia de la totalidad. No ha de ser confundida con el individualismo.

instinto Una fuente innata de energía psíquica (o libido) basada en lo físico, que adquiere forma y estructura en la psique con una imagen arquetípica.

introversión Una actitud habitual de la consciencia que prefiere orientar el movimiento de la energía hacia el mundo interno.

libido Término intercambiable con el de «energía psíquica» y que tiene afinidades con el concepto filosófico de «fuerza vital». La libido es cuantificable y puede ser medida.

neurosis Una actitud habitual de rígida unilateralidad por parte de la consciencia del yo que de manera defensiva y sistemática excluye de la consciencia ciertos contenidos inconscientes.

persona La interfaz psíquica entre el individuo y la sociedad que constituye la identidad social del individuo.

proyección La exteriorización de contenidos psíquicos inconscientes, a veces con una intención defensiva (como en el caso de la «sombra») y otras veces con una finalidad de desarrollo e integración (como en el caso del *anima* y el sí mismo).

psicoide Un adjetivo que se refiere a las fronteras de la psique, de las cuales hay una que representa una interfaz entre el cuerpo y el mundo material, y otra que hace de interfaz con el mundo del «espíritu».

psicosis Un estado de posesión en el cual la consciencia del yo se ve inundada por el inconsciente y trata de defenderse mediante la identificación con una imagen arquetípica.

psique Un término inclusivo que abarca las áreas de la consciencia, del inconsciente personal y del inconsciente colectivo. El inconsciente colectivo es a veces denominado psique objetiva porque no es ni personal ni individual.

sí mismo El centro, la fuente de toda imagen arquetípica y de las tendencias psíquicas innatas hacia el orden, la estructura y la integración.

sincronicidad La coincidencia significativa de dos sucesos, uno interno y psíquico, otro externo y material.

sombra Los aspectos rechazados y no aceptados de la personalidad que son reprimidos y forman una estructura compensatoria del yo ideal y de la «persona».

tipo psicológico La combinación de una de dos **actitudes** (extraversión e introversión) con una de cuatro **funciones** (pensamiento, sentimiento, sensación, intuición) para formar una orientación habitual de la consciencia del yo.

totalidad El sentido emergente de complejidad e integridad psíquica que se desarrolla a lo largo de toda una vida.

yo El centro de la consciencia.

Bibliografía

Burnham, J. S. y W. McGuire, *Jelliffe: American Psychoanalyst and Physician*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

Clark, J. J., *In Search of Jung*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.

Csikszentmihalyi, M., *Flow*, Nueva York, Harper and Row, 1990.

Dieckman, H., «On the Theory of Complexes», en *Archetypal Processes in Psychotherapy*, N. Schwartz-Salant y M. Stein, eds., Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1987.

—, «Formation of and Dealing with Symbols in Borderline Patients», en *The Borderline Personality in Analysis*, N. Schwartz-Salant y M. Stein, eds., Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1988.

Ellenberger, H., *The Discovery of the Unconscious*, Nueva York, Basic Books, 1970.

Erikson, E., *Identity, Youth, and Crisis*, Nueva York, Norton, 1968.

Fordham, F., *An Introduction to Jung's Psychology*, Baltimore, Penguin Books, 1953.

Fordham, M., *Children as Individuals*, Nueva York, Putnam, 1970.

—, *Explorations into the Self*, Londres, Academic Press, 1985.

Franz, M. L. von, «The Inferior Function», en *Jung's Typology*, Dallas, Spring Publications, 1971.

Hannah, B., *Jung, His Life and Work*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1976.

Henderson, J., «Cultural Attitudes and the Cultural Unconscious», en *Shadow and Self*, Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1990.

Hogenson, G., *Jung's Struggle with Freud*, Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1994.
Jacobi, J., *The Psychology of C. G. Jung*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1943.
James, W., *Varieties of Religious Experience*, Nueva York, Longmans, Green and Co., 1902.
—, *The Principles of Psychology*, Nueva York, Dover, 1950.
Jung, C. G., excepto en los casos que se citan a continuación, las referencias a C. G. Jung en el texto pertenecen a *Collected Works*. [Hay trad. cast.: *Carl Gustav Jung. Obra completa*, Madrid, Trotta, 1999.] En las notas al pie se detalla el volumen y la página o párrafo de procedencia.
—, *Memories, Dreams, Reflections*, Nueva York, Random House, 1961. [Hay trad. cast.: *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 2002[3].]
—, *Letters*, vol. 1, Princeton, Princeton University Press, 1973.
—, *The Freud/Jung Letters*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
—, *Letters*, vol. 2, Princeton, Princeton University Press, 1975.
—, *C. G. Jung Speaking*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
—, *The Zofingia Lectures*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
—, *Psychology of the Unconscious*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
Kerr, J., *A Most Dangerous Method*, Nueva York, Knopf, 1993.
Maidenbaum, A., ed., *Lingering Shadows: Jungians, Freudians and Anti-Semitism*, Boston, Shambhala, 1991.
McGuire, W., ed., *The Freud/Jung Letters*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
Noll, R., «Multiple Personality, Dissociation, and C. G. Jung's Complex Theory», en *Journal of Analytical Psychology*, 34:4 (1989).
—, «Multiple Personality and the Complex Theory», en *Journal of Analytical Psychology*, 38:3 (1993).
—, *The Jung Cult*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
Rieff, P., *Triumph of the Therapeutic*, Nueva York, Harper and Row, 1968.
Samuels, A., «National Psychology, National Socialism, and

Analytical Psychology: Reflections on Jung and Anti-Semitism», partes 1 y 2, en *Journal of Analytical Psychology*, 37: 1 y 2 (1992).

—, «New Material Concerning Jung, Anti-Semitism, and the Nazis», en *Journal of Analytical Psychology*, 38:4, pp. 463-470 (1993).

Satinover, J., «Psychopharmacology in Jungian Practice», en *Jungian Analysis*, M. Stein, ed., LaSalle, Illinois, Open Court, 1995, pp. 349-371.

Stevens, A., *Archetypes: A Natural History of the Self*, Nueva York, William Morrow and Co., 1982.

Stein, M., ed., *Jung on Evil*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Tresan, D., «Jungian Metapsychology and Neurobiological Theory: Auspicious Correspondences», en *IAAP Congress Proceedings 1995*, Einsiedeln, Daimon Verlag, 1995.

Wehr, G., *Jung. A Biography*, Boston, Shambhala, 1987.

Índice de nombres

Abraham, Karl, 92
Adler, Alfred, 14, 104, 104n, 105n
Agustín, san, 28
Aristóteles, 87
Armstrong, Neil, 13, 14

Beethoven, Ludwig van, 159
Benedict, Ruth, 165
Bergman, Ingmar, 158
Bergson, Henri, 86
Binswanger, Ludwig, 60
Blake, William, 23
Bleuler, Eugen, 21, 58n, 59, 60, 132, 133
Boehme, Jakob, 23

Carus, C. G., 19, 87
Colón, Cristóbal, 14
Confucio, 86

Dostoievski, Fiódor, 240

Eckhart, Maestro, 23
Einstein, Albert, 261, 262, 267
Eliot, T. S., 156
Ellenberger, Henri, 19
Emerson, Ralph Waldo, 23
Empédocles, 276
Erikson, Erik, 225

Flournoy, Gustav, 124, 125
Fordham, Frieda, 22
Frazer, sir James George, 128
Freud, Sigmund, 14, 15, 16, 17, 19, 33, 58, 59, 59n, 61, 63, 64, 66, 82, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 99, 100, 104, 104n, 105n, 118, 124, 125, 126, 128, 129, 138, 147, 163, 167, 169, 173, 193, 196, 203, 214, 231, 257n
Froebe-Kapetyn, Olga, 131
Fuentes, Carlos, 13, 14

Galton, Francis, 58n
Glenn, John, 13
Goethe, Johann Wolfgang von, 19, 87, 150, 195

Haggard, Rider, 196
Hartmann, Eduard von, 19, 87

Hegel, G. W. F., 19, 24
Heine, Heinrich, 111
Henderson, Joseph, 72n
Heráclito, 86
Hinkle, Beatrice, 91
Hitler, Adolf, 65, 147
Hoganson, George, 99n

Jacobi, Jolande, 22
Jaffe, Aniela, 25
James, William, 19, 46
Janet, Pierre, 91, 134
Jelliffe, Smith Ely, 122
Jesús de Nazaret, 217
Johnson, Lyndon B., 110
Jung, Carl Gustav, 13
Aion (*Aion*)
sobre *anima* y proyección, 190, 193, 194
sobre el sí mismo, 29, 201, 202, 207-210, 252, 253
sobre el yo, 27, 28, 29-31, 40, 41, 43-46
sobre los motivos subyacentes de la historia, 279
autobiografía de, 169, 202, 203, 204, 205, 206
empirismo científico, 19, 21, 23, 26, 62, 63, 266, 267, 278
Estudios sobre la Asociación de Palabras, 58, 63
evolución, 18, 19
experiencias físicas de, 204-206
Experimento de la Asociación de Palabras, 17, 58, 60, 63, 65, 66, 69, 72, 101, 109
fuentes de pensamiento, 18, 19
La interpretación de la naturaleza y la psique (*Naturerklärung und Psiche*), 260
«Libro rojo», 203
motivos sexuales, transformación de, 92, 93, 94, 95
Obra completa (*Collected Works*), 16, 17, 24, 25, 49, 208, 260
On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena, 16
Psicología de la demencia precoz (*The Psychology of Dementia Praecox*), 17
Psychology of the Unconscious, 91, 94, 95, 97, 98, 99, 110, 124, 128
Recuerdos, sueños, pensamientos (*Memories, Dreams, Reflections*), 38
Seminario sobre el kundalini yoga, 242
sobre *anima* y *animus*, 142, 160, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 209, 210
como arquetipos, 171, 180, 181, 189, 190, 191
como destino, 193
como Sicigia, 210
como transformador, 191, 192, 193
e individualidad, 185, 186, 187
problemas de, 176, 177, 178
y desarrollo interior, 179, 180, 185, 186, 188
y el «sujeto», 174

y el yo, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 184, 184, 185, 186, 190
y figuras trascendentes, 194, 195, 196
y la cuestión de género, 170, 171, 180-186, 189-190
y las «personas», diferencias entre las, 174, 176, 181, 182, 184, 185, 186, 187
y las «sombras», diferencias entre las, 182, 183, 188, 191, 193, 194
y Maya, 191, 195, 196
y proyección, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 235, 236
y psique, 188, 191, 197
y relaciones, 194, 197, 198, 199, 200
y sexualidad, 195, 196, 197
sobre desafiar a los límites, 258, 262, 263, 264
sobre el incesto, 95, 96, 97, 98
sobre el inconsciente, 30-31, 42, 43, 44, 45, 57-61, 130, 131
sobre enantiodromía, 85, 150
asuntos del, 130
colectivo, 119, 120, 123, 126, 129
conocimiento *a priori* de, 273, 274, 275, 276
fuentes del, 123, 124, 125
modificación de, 245
predecible, 268, 269
y casa de los sueños, 125, 126
y complejos, 62, 63, 145, 244, 245
y entorno familiar, 72, 73
y estímulos verbales, 60, 61, 62
y neurosis, 245
sobre el *unus mundus* (cosmos unificado), 260
sobre el yo (yo-consciencia), 27, 30, 31, 34-36, 52, 133, 155, 162, 163, 212, 213, 214
conflicto en, 159
desarrollo de, 40, 46, 47, 48, 49, 56, 145, 225, 226, 227, 229
e identificación, 154, 155, 156, 157
independiente, 35, 38, 39, 40
núcleo de, 37, 40
y autonomía, 48, 49, 53, 158
y autorreferencia, 38
y colisiones, 47, 48, 49, 50, 56
y complejos, 67-68, 69, 70, 71, 244, 245
y consciencia, 29-31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 56, 211
y cuerpo, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47
y el inconsciente, 43, 44, 54, 55, 143, 168
y libertad, 36, 53, 54, 134, 135
y psique, 30, 35, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 56

sobre energía psíquica, 92, 100, 101, 105, 106, 109-110, 221
como fuente de arquetipos, 119
regresión de, 112
transformación de, 94, 97, 98, 99, 115
sobre individuación, 123, 130, 222, 223, 227-228, 244
como experiencia total, 223, 229, 230, 244, 245
en la segunda mitad de la vida, 230, 231, 232, 253, 266-267
estudio de casos de, 246-252
y compensación, 229, 230, 244, 253
y conflicto entre opuestos, 246
y el sí mismo, 230, 231, 232, 252, 253
y las cinco etapas de la consciencia, 233-242, 243
y las «sombras», 252, 255
y unidad, 228, 231, 244
sobre instinto, 133-134
y los arquetipos, 119-120, 123, 137, 138, 139
y psique, 134-137
sobre la actitud, 153, 154-155
sobre la causalidad, 264-268
en psicología, 264-265
sobre la compensación, 229, 230
sobre la consciencia, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 140, 141, 226, 277, 278
cinco etapas de, 233-246
perturbaciones de, 56-57, 61, 62, 63
sexta y séptima etapas de la, 242, 243
sobre la cultura, 127
natural, 97-98, 115, 118
sobre la energía, 100, 101, 108, 109
tendencia gradual de la, 108, 109, 110
valor de, 108, 109, 110
sobre la energía y el punto de vista mecanicista, 102, 104, 105, 106
sobre la evolución humana, 126, 127
sobre la imagen (*imago*), 73, 74, 174
sobre la libido, 86, 90, 92, 101
como voluntad, 96
desexualización de, 93-94
naturaleza dual de, 126
progresión de, 112, 113, 114
regresión de, 112, 113, 114
transformación de, 98, 99, 115, 118, 126-127
y energía psíquica, 92, 99
y símbolos, 117-118
sobre la mente y el cuerpo, relación entre, 120, 270, 271
sobre la modernidad, 238-239
sobre la «persona», 144, 145, 148, 149, 150, 151-166, 173, 174, 175
de introvertidos y extravertidos, 161-163

y memoria congelada, 79
y posesión, 83, 84
y psicogalvanómetro, 69
y psique, 73, 75
y sueños, 75
Símbolos de transformación (*Symbols of transformation*), 97, 98
sobre los impulsos básicos, 89
sobre los mandalas, 206, 210-211
sobre los números, significados de, 276
sobre los símbolos, 115-118, 168
sobre los tipos psicológicos, 49, 50, 51, 52
sobre proyección, 190-191
y desarrollo de la conciencia, 234-241
sobre subpersonalidades, 76, 144, 145, 150, 152
temas «posmodernos» en, 241, 242
tesis de doctoral, 16, 257
The Zofingia Lectures, 19
Tipos psicológicos (*Psychological Types*), 16, 28, 29, 49, 123, 151, 173, 176, 242
Two Essays in Analytical Psychology, 123
universalidad, 123, 128, 129
visión unificada de, 20-26, 258, 259, 263, 269
Wandlungen und Symbole der Libido, 91
y el sí mismo, 28, 142, 143, 201, 202, 206, 207, 262, 263, 264
como arquetipo, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 211
como conocedor desconocido, 274
como *imago Dei*, 210
como totalidad, 203, 206, 209
como trascendente, 202, 208, 209
diagramas de, 214-221
e individuación, 230, 231
empírico, 209, 210, 222
opuestos en, 214
símbolos de, 209-215
y *anima/animus*, 208
y el yo, 212, 213, 214
y gnosticismo, 205, 208, 212
y la Alemania nazi, 64, 65
y la libertad personal, 53-55
y la teoría de la relatividad, 261, 267, 268
y los físicos, 101, 102, 262-264, 265-266

Kant, Immanuel, 19, 43, 171
Kennedy, John F., 157
Kepler, Johannes, 260, 261
Kohut, Heinz, 202

Lao-tsé, 86
Lévy-Bruhl, Lucien, 50n, 233
Lorenz, Konrad, 74

Mahler, Margaret, 228, 229
Mao Tsé-tung, 50n
Maya, 191, 195, 196
Mesmer, Anton, 86
Miller, Frank, 124, 125, 126, 127

Nietzsche, Friedrich, 19, 86, 110, 239
Nunberg, Geoffrey, 60

Pablo, apóstol, 54
Pauli, Wolfgang, 243, 260, 261, 262, 280
Picasso, Pablo, 159
Platón, 23, 86, 120, 190
Preiswerk, Helene, 16, 19, 125, 257

Rauschenbach, Emma, 200
Rhine, J. B., 267, 268, 272
Rieff, Philip, 121n
Riklin, Franz, 60
Rilke, Rainer Maria, 39, 176

Samuels, Andrew, 65
Satinover, Jeffrey, 121n
Schiller, Friedrich von, 87
Schopenhauer, Arthur, 19, 23, 86, 88, 92, 96, 266
Schreber, Daniel Paul, 91
Seelig, Carl, 261
Shakespeare, William, 147
Sócrates, 190
Spielrein, Sabina, 97
Stalin, Iosif, 147
Stevens, Anthony, 65, 121

Talleyrand, Charles Maurice de, 70
Tillich, Paul, 24
Tresan, John, 121n

Wagner, Richard, 159
Watson, John Broadus, 153
White, William Alanson, 122
Wilde, Oscar, 152
Wilson, William G., 116
Wolff, Toni, 200
Wundt, Wilhelm, 58n, 87

Ziehen, Theodor, 59

dificultades de, 160-161
e identificación, 155, 156, 164
en la adolescencia, 160-161
orígenes de la, 156-159
transformación de, 163-166
y adaptación, 158
y el yo, 148, 149, 154, 159, 162-163, 173
y la cultura de la vergüenza y de la culpa, 165-166, 167
y las «sombras», 144, 148-149, 165, 166-168
y objetos, 161-163
y orden de nacimiento, 159-160, 164
sobre la psique (alma), 17, 18, 24, 27, 30, 31, 34-35, 42-43, 101, 107, 202, 203, 222
como sistemas abiertos, 107, 108
complejidad de, 68
e imagen, 73
e instinto, 133-136, 140, 141, 142
escala somático-espiritual de, 132, 134, 135, 136, 140, 143
jerarquía en, 210
límites de la, 43
mapa del, 14, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 58, 63, 119, 120, 121, 122, 141, 284
partie inférieure, 134, 135, 141
partie supérieure, 135, 141
y colisiones, 50, 56
y complejos, 68, 73, 74, 75
y *continuum* espacio-tiempo, 271-273, 274
y el cuerpo, 41, 42, 43, 44, 111, 134, 135, 270
y el inconsciente, 42, 43, 44, 60, 73, 130, 131, 133, 142
y el mundo, 261, 270, 271, 274
y el yo, 30, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 44, 45, 52, 53, 54, 55, 63
y la disociabilidad, 131
y lo espiritual (*geistlich*), 135, 141
y los arquetipos, 141, 142
y sacrificio de satisfacción, 126
y sincronicidad, 271-273
sobre la «psique objetiva», 268
sobre la sincronicidad, 258, 259, 262, 263, 264
acausal, 258, 259, 267, 268, 271, 272
definición de, 271
amplia, 284
limitada, 272, 283, 284
y arquetipos, 268, 269, 271, 278, 280-283, 285
y compensación, 259
y continuidad, 261
y hechos empíricos, 278
y lo psicoide, 279-280, 284
y orden, 276, 277, 284
y psique, 271, 272, 273, 276, 277
y significado, 279, 280, 281, 282

y tensión de los opuestos, 267
y teoría de la relatividad, 261
sobre la teoría del arco de vida psicológico, 225-227
sobre la voluntad de muerte, 96-97, 126
sobre la voluntad, 96, 136
sobre las constelaciones, 66-68
sobre las matemáticas, 270, 271, 276
sobre las «sombras», 144-151, 210
creación de, 148
y el yo, relación entre, 145-148, 158, 159
y lo maligno, 146, 147, 150, 166
y *persona*, 144, 148-149, 166-168, 182, 183
y proyección, 148
y vergüenza, 166
sobre lo extravertido e introvertido, 113, 114, 115
sobre lo paranormal, 257
sobre lo psicoide, 44, 132-133, 136, 143
sobre los arquetipos, 98, 107, 119, 180, 181, 202, 203, 252, 253
conciencia del yo, 212, 213
el héroe, 127, 227, 229
en la historia, 278, 279
fronteras, 257, 258
proyecciones de, 234, 235
psicoide, 258, 268, 269
psíquico y no-psíquico, 281, 282
sobre el principio del orden, 276, 277, 278
transgresores, 260, 281, 282, 284
unidad madre infante, 224, 226, 227
y cultura, 171, 172
y el mundo físico, *continuum* con, 270, 272
y el yo, 139
y los instintos, 120, 123, 137, 138, 139, 140, 141, 142
y religión, teología, 138, 140, 141
y sincronicidad, 268, 271, 272, 278, 280, 281, 282, 283, 285
sobre los complejos, 58, 59, 62, 63, 64, 66, 67, 68-69, 78, 79
casi instintivos, 79
como fragmentos de personalidad, 76, 77
como toma de consciencia, 77, 145
creación de los, 80-81
e imagen, 73, 74, 75
espíritu burlón, 69
modificación de, 80
núcleo de los, 79
y desintegración, disociación, 76-77
y el yo, 68, 79, 80, 82, 83, 84, 106, 107, 109, 110, 144
y energía, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112
y los arquetipos, 64, 74-75, 78, 79-81, 107, 144